فالح عبد الجبار

في الأحوال والأهوال

المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف

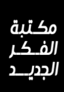
تقديم: عبّاس بيضون





في الأحوال والأهوال

المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف





فالح عبد الجبار

في الأحوال والأهوال

المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف

تقديم: عبّاس بيضون



في الأحوال والأهوال

المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف

المؤلف: فالح عبد الجبار

الطبعة الأولى: بيروت ٢٠٠٨م

صورة الغلاف: الفنان حيدر

الناشر: الفرات للنشر والتوزيع

ص. ب: ٦٤٣٥ / ١١٣ بيروت ـ لبنان

هاتف: ٩٦١ ١ ٧٥٠٠٥٤

فاكس: ٩٦١ ١ ٧٥٠٠٥٣

التوزيع عبر الإنترنت: WWW.alfurat.com

أبـواب العنـف والبـداوة المقلوبـة

عباس بيضون

يكاد نص فالح عبد الجبار لا يترك زيادة لمستزيد. ليس هذا في باب المدح ولا باب الذم، لكن هذا النص ليس بحثاً مفرداً في العنف. إنه فسيفساء متكاملة لعلاقات الدولة والثقافة والمجتمع وليس خارج هذه العناصر ما يبقى لباحث، والنص هو في تبادل وتواصل وتحولات هذه الأركان الثلاثة. بحيث ان قارئاً مثلي لا يستطيع ان يعزل عنصراً بدون ان يهدم العمارة، او بدون ان يقع في واحدية مؤسفة. لا يملك قارئ مثلي ان يقوم بعملية تفكيك لما هو متماسك الى هذا الحد ولا عملية تحليل لما هو محلل للغاية، ولا ان يتخذ زاوية خاصة للنظر تهدد التوازن بمجمله، فنحن امام نص كتب بدقة فقهية وبتوازن ترمومتري ولا نجامل الكاتب إذا قلنا انه كله عصارة علم وتحليل، واننا في كل جملة منه نجد فائدة. بيد ان النص على حال من الاستغلاق، والاستغلاق هنا في التراص

والتماسك والهندسة الداخلية، او الاستغلاق هو في صعوبة المس والنفاذ إليه بدون ان يهدد هذا بنيانه. لا يطمع قارئ مثلي في اضافة او تفكيك او اعادة تركيب. انما اذكر في هذا السياق شيئا قرأته من زمن بعيد لدولوز وأظنه من كتاب طريف له بعنوان ريزوم والريزوم هو الجذر الذي يتكون في الأرض ويستطيل بدون نسق ثابت او نهائي، اذكر ان دولوز رأى في الكتب يومها انها عدة شغل، واننا نختار منها ما ينفع في شغل ما، والارجح اننا نصنع بالكتب جميعها هذا الصنيع، وان ما تصير إليه الكتب جميعها هو ان تتحول عناصر معزولة مفردة فيها الى براغ وتوصيلات ومحاور في ماكينات عقلية او أدبية او نفسية او حتى عملية، وثمة إغراء في هذا السبيل بأن تنتزع من «احوال وأهوال» فالح عبد الجبار ما يعين على تفكر الوضع اللبناني. لكن هذه ايضا مجازفة اخرى، فالوضع اللبناني انتج مباني جعلتها التوتولوجيا والببغاوية غالباً مغلقة، وإذا كان من فضل نص فالح انه يضع الامور في مواضعها اي في مكانها من الظاهرة والمنظومة فإن الخطابات اللبنانية هي في الغالب محرك اول يكرر نفسه وليست الظاهرة او المنظومة سوى تكراره الهوسي. فضل نص فالح في حال كهذه انه في هذه الحال من التشويش يأتي ليذكرنا بأمور كنا في الزمن الصالح نسمعها افضل، فالميتولوجي والمهدوي والثقافة الدنيا والتخيل، نعم التخيل، القومي والديني كل هذه تعاودنا الآن وكأننا نسمعها للمرة الاولى.

لا يبدو نص فالح عبد الجبار للوهلة الاولى بحثا في العنف، ذلك ما لا يعتذر عنه فالح في مقدمته لكنه يتقصده حين يقرر ان العنف لا يوجد بذاته وأنه، كبياض افلاطون الذي ليس سوى

الاشياء البيضاء، يوجد في تجلياته المتعددة داخل النسيج التاريخي المعقد. لا يقال العنف بحرفه دائما في نص فالح لكنه قائم في تصادم الانماط الثقافية، في صعود الثقافات الدنيا على حساب العليا وفي ازدواجهما. في انشطار المعرفة وفي انخلاع الحرفي ورجل الدين وفي انهيار التخيل الديني، وفي زوال اللغة المقدسة والزمن المقدس وفي انتشار الثقافة الدنيا مع دفق النازحين الى المدن وبواسطة الميديا واكتسابها وجوداً جديداً متصلاً بالتدوين وطابعاً جديداً متمثلا باليوتوبيات وحركات الاحتجاج ضد الثقافة المعاصرة، وفي تزامن الثقافات. اذا تتبعنا ذلك بدا لنا ان العنف الذي يتغير مفهومه كل مرة حاضر عند كل افتراق وانشطار وازدواج وتزامن، وهذه فيما نعلم تكاد تستوعب العلاقات كلها. نفهم من ذلك ان العنف ممكن عند كل محطة وكل انعطاف وكل تقاطع، بل نفهم انه مبثوث في كل مواقف التاريخ وانه في النهاية يكاد يكون مقابلا او معادلا للتاريخ كله. عندئذ يجوز لنا وإن تأخر الوقت ان نتذكر بحرج او بدون حرج قولة معلمنا القديم الذي سبق لفالح ان ترجم اثمن كتبه رأس المال، في ان العنف قابلة التاريخ. لكن فالح في هندسته التاريخية لا يلازم المعلم القديم اذ ان العنف هنا يدخل من غير باب صراع الطبقات الشهير ويؤثر عليه باب صراع الثقافات إذا جاز القول. فالانشطار والازدواج والتزامن هي هنا احوال ثقافية وهي هنا بين ثقافات وأنماط ثقافية، وهذا الفزع من خواء التعريف الذي يكاد يكون نذير العنف هو بالتأكيد ثقافي بالدرجة الاولى، إذا كان العنف هو مقابل التاريخ ومعادله فإن الثقافة هي المعادل الثاني، وعليه فإن العنف الذي لا يوجد بذاته انما يشتبك بالتاريخ

والثقافة ويوجد فيهما. يشفق فالح عبد الجبار من ان يختصر العنف في الغريزة والبيئة الاجتماعية، والأرجح انه يشفق بالدرجة الاولى من ان يعتبر العنف غريزة فحسب. يمكننا ان نجاري فالح في ذلك ونشفق مثله من ان نرد العنف الى الطبيعة البشرية فحسب، هذا مذهب قد يغرق في الاخلاق او شبهها. لكن ذوبان العنف في التاريخ او معادلته للتاريخ ينزع عنه اي تعريف خاص، بل قد ينتهي ذلك الى قيام التحليل التاريخي نفسه بديلاً عن تحليل العنف او فهمه. هذا نفسه ما جعل دراسة فالح عن العنف تحليلاً اجتماعياً تاريخياً متكاملاً، او دراسة في علاقات الدولة والثقافة والمجتمع في بلادنا والعالم. إنه شمول مفيد لكنه ايضا شمول مغلق، اذ لا نشك في اننا قرأنا كل شيء دون ان نستطيع ان نفرز فيه شيئا خاصا. لقد رأينا بوضوح هندسة العلاقات التي يخترقها العنف في تطورها وتحولاتها، ورأينا البيئات التي يتكون منها العنف والتشكيلات والظروف التي تؤدي إليه. لكن العنف كان في كل ذلك جارياً مجرى التاريخ ومواقفه وانعطافاته، ذلك بطبيعة الحال مشروع وصحيح من حيث المبدأ لكنه لا يمنع من العودة الى السؤال الاول، إذ ان صعوبة وربما استحالة فرز العنف من التاريخ لا يمنعان عملية تعليق واستقصاء على حدة ولغايات دراسية على الاقل ولا يحولان دون انبناء نسبي لمسألة العنف وتخصيص لها. لقد رأينا الأشياء البيضاء لكن هذا يمكن ان يعلمنا شيئا عن البياض ذاته. فإذا كان العنف لا ينفصل عن التاريخ فإن له تاريخه ايضا وله بالطبع انماطه وأشكاله وأخلاقه ومكانه القانوني والشرعي وتدرجه وتحولاته.

لا اعرف إذا كان العنف العراقي يحير او لا يحير فالح عبد الجبار لكني مثله لا اشك في ان الغريزة لا تكفي جواباً. أنا عقب ما يزيد على ثلاثين سنة مضت على آخر حرب لبنانية لا ازال حائراً محيراً. ومثل فالح لا تكفيني الطبيعة البشرية تفسيراً، إذ عاينت بأي سرعة يتكفل العنف بقلب الطبيعة البشرية وتسليحها بقساوة وشراسة لم تكونا ملحوظتين فيها، ولا نستطيع، إلا بالتعنت، الزعم بأن هذه هي حقيقتها المخفية. لقد تحطمت امامي، وبأي سرعة، تربية اشخاص قامت منذ الطفولة على التنازل واللين والدماثة، بل إن اكثر هؤلاء سلاسة طبع كان احيانا الاعنف والاكثر عدائية. اسوق ذلك لأقول ان العنف يبقى على رغم التحليل التاريخي محيرا. بل يبقى بمعنى ما سرا ولا يخفف التحليل من مفاجأته. ما يحدث يسبق غالبا التحليل ولا نفهم بسهولة عمليات التصفية الجماعية والقتل على الهوية وكاتالوغات الأعضاء البشرية. ربما لذلك لا نستطيع ان ننتهي من المسألة بإدماجها في الظاهرة الاكبر فهول العنف وتفوقه على الخيال يجعله يستحق مبحثا خاصا، بل يستحق ان يكون لذلك سؤالاً قائماً بذاته.

لا أزال اتعجب من ان يتوسل اللبنانيون الذين لم يفيقوا من هول حربهم حرباً اخرى وإن يكن ذلك حتى الآن بالعنف اللفظي وحده. إذا كنا اخترنا ان يكون مبحث فالح عبد الجبار عدة شغل فإننا نستعير منه محور علاقة الثقافة العليا بالدنيا، وهي علاقة انشطار في البداية فتكون الدولة والتعليم الحديث والمخيلة القومية والنقابات والنخبة في واد والفقهاء والتعليم الديني والمجتمع التقليدي في واد آخر، قبل ان تزدوج هذه وتتشابك. فمع دفق

المهاجرين الى المدن وبفضل الميديا الحديثة تخترق العلاقات التقليدية الدولة ويغدو المنطلق الحديث طائفياً قبل ان تكسب الثقافة الدنيا بالتدوين والانتشار والتسجيل وجوداً جديداً وتمتلك طابعاً جديداً، يوتوبياً محتجاً على العصر وثقافته. هل يكون ضعف الدولة واستحالتها تقريباً من مظاهر ذلك ام يكون تردي النخبة في احتراب طائفي مظهرا ثانيا ام تكون يوتوبيا الحرب والتنصل من العصر مظهرا ثالثاً. أليس هذا مع ذلك مبسطاً ومدرسياً. اذ كيف نصدق ان ثقافة عليا ترسخت هنا حقاً، او انها كانت اكثر من هامش اجتماعي، وأن ضعف الدولة والنقابات والاحزاب ليس بنيوياً، فهذه جميعها لم تستند الى اي قوى فعلية. ترانا نجد انسب لنا ان نستعير محوراً آخر هو ما يبني عليه فالح عبد الجبار من خلدونية على الوردي المقلوبة او المفتوحة ومفادها ان ضعف الدولة وضعف الحواضر يجعل القيم البدوية، قيم الثأر والغزو والعصبية الضيقة تنتقل الى الحواضر وتتحول الى عناصر تماسك محلي. لطالما استذكرنا اثناء الحرب اللبنانية هذه الروح البدوية، النهب والغزو والثأر وخضوع كل جماعة لحاميها الخاص أي ميليشياها، لطالما وجدنا في استضعاف الدولة فيما بعد وتناهبها والاتجار بها مظهرا آخر لهذه الروح. ثم نجد اليوم ان اكثر ما يهم الجماعات اللبنانية وأكثر ما يستجيب له هو عصبيتها الخاصة ومكانتها وميليشياها الخاصة. لا تكفينا بالطبع ولم تكف فالح عبد الجبار هذه الخلدونية المعكوسة، لكن الى ان نصل الى فهم آخر فإننا لا نجد تفسيراً لعجزنا المقيم واستحالة الدولة ومداومتنا على صراع يغدو أحياناً كثيرة مكايدة وتعنتاً وحزازة وثأراً مضمراً، افضل من هذه البداوة

المقيمة. ثم إننا قد لا نجد تفسيراً لاستنقاعنا وتحللنا السياسي والاجتماعي والثقافي تفسيراً افضل، وإن يكن لا يكفي وقد لا يكون سوى رد غاضب وشتيمة للذات لا أكثر..

تقديم القول

تقول حكمة قديمة: إعرف نفسك. وتقول أخرى إعرف عدوك (الغير، الآخر، أو الهو، سيان). في الحالين مشتركٌ هو فعل المعرفة، مسددة، مرة إلى الذات، وأخرى إلى الغير. هاتان الحكمتان تقودان خطى وضع وتبويب هذا الـ «كتاب في جريدة» الذي دعاني إليه الصديق شوقي عبدالأمير، مبتدع المشروع وصاحبه.

فكرنا في نص عن العنف (أو اللاعنف)، منابعه، بناه، ومعناه. للوهلة الأولى بدت الفكرة مغرية. لكن نكد الأشياء يضعف غوايتها. وما أن تدلف باب العنف حتى تجده دواراً يعيدك إلى نقطة المبتدئ. وجدتني مسوقاً بدراسة جديدة.

ولهول ما اكتشفت أن علم الاجتماع (السوسيولوجيا) وعلم الأحياء (البيولوجيا) العاكفان على تقليب كل حجر في الوجود الاجتماعي والفسلجة البشرية، يكادان يقتصران على أقنومين باهتين، يتكرران. فمردّ العنف إما الغرائز (الدنيا بالطبع)، أو البيئة الاجتماعية. أما الجواني أو البرّاني.

ويبدو العنف قريب الشبه بـ مُثُل أفلاطون، عاجزاً عن الوجود بذاته، شأن بياض أفلاطون العاجز عن الوجود بمعزل عن الأشياء البيضاء: قماشة، زهرة، طبشور، إلخ.

كلما أوغلنا في دروب البحث عن العنف انتهينا إلى «الغرائز» أو «المجتمع». فكثرة من علماء الاجتماع والبيولوجيا تنتهي دوماً إلى هزال النتائج التي تقول أن العنف ينتمي إلى رد فعل «طبيعي» وان العدوانية «انحراف غريزي»[(١)].

وثمة فريق آخر من علماء الاجتماع والبيولوجيا يرون أن البشر لا يملكون أية «غرائز». وان الانسان يولد بمجموعة انعكاسات (reflexes) أساسية وان الحاجات البيولوجية: الاغتذاء، الارتواء، الجماع، الحفاظ على درجة حرارة الجسم (برد أو قيظ) ليست غرائز، بل حاجات وان طرق إشباعها متباينة. بتعبير آخر انه لا وجود للغريزة بوصفها نمطاً من السلوك تقرره الجينات، بل ان طرق الإشباع محددة ثقافياً، وتتباين بتباين الثقافات.

هذا الطريق المسدود يعيدنا إلى اعتبار دراسة أحوال العنف: الثورات، والحروب، التمردات، والحروب الأهلية، العنف الديني، واحتراب الطوائف، الارهاب السياسي، الاغتيال، القتل الاثني والشنق الكيفي (للزنوج). وعدا عن ذلك نما ما صار يعرف بـ «جرائم الكراهية»، حرق دكان حلاق بمن فيه، قتل أطباء الاجهاض، وذبح أبناء طائفة أو جالية غريبة، وهلمجرا.

نعرف أن العنف قديم قدم الخليقة، وان اللاعنف، أو

---

(١) آرندت: في العنف، ص ٥٣ ـ ٥٤، دار الساقي، لندن، ١٩٩٥.

الأسلوب المدني، أحدث عهداً. ونعرف أن كل الحضارات ابتكرت أقانيم تسوغ العنف وتسمو به إلى مرتبة الفضيلة، لكن الحضارات ابتدعت أيضاً أقانيم تحرّم العنف وتقيده بشرائط ومدونات قانونية، بل بمؤسسات حامية أيضاً. ونعرف أن هذه التحريمات تنتهك باستمرار، حتى من جانب حماة الوضع المدني.

لا وجود للبياض (العنف) بمعزل عن الأشياء البيضاء. وينبغي الانتقال من المحمول (البياض) إلى الحامل، إلى البنية الاجتماعية ـ الثقافية في مجرى تحولاتها وتوتراتها، وان الأديان والمذاهب، والقوميات والاثنيات، والطبقات والجماعات، والقيم والايديولوجيات، هي سداة ولحمة هذه البنية، وهي في حال من النشوء، والتنوع، والانشطار، والتعدد، والتصادم.

وان هذا الانشطار والتعدد، والتحول والاختلاف، إنما يؤول مآلاً عنيفاً في شروط شتى. لعل بالوسع الحديث هنا عن وضع ثلاثي: علاقة الفرد بالجماعة، علاقة الجماعة بالدولة، علاقة الدولة بالدولة.

وإن منابع الاختلاف (وهي منابع عنف) تخترق كل هذه المستويات الثلاثة، اختلاف اللغة، أو الدين، أو المذهب، أو الجنس، أو الثروة، أو نظام القيم، أو طرزالعيش؛ أو اللون (العرق)، أو المهنة، أو الجنس.

ما الذي يحصل إذن حتى تكتسي الفوارق في العرق، أو الدين، أو المذهب، أو اللغة أو القيم كلّ هذه القوة التدميرية في الاقصاء، وكل هذه القدرة على توليد الغضب، بل الإبادة، القتل على الهوية؟ ليست المشكلة في «الاختلاف» بل في طريقة النظر

إليه، وفي تأويله، وفي حامله الاجتماعي بقيمه وعقله.

ثمة منطق مقارب في بنية النصوص وعلائقها ببعض.

يحوي هذا الـ«كتاب في جريدة»، مبحثاً أول أسميته «معاينة تحولات الذات»، ومبحثاً ثانياً أسميته «معاينة تحولات العالم». الأول يدرس انشطار وتمزق وتحول البنية الثقافية ـ الاجتماعية العربية في القرن العشرين، أي يدرس تغيراتنا نحن. ويدرس الثاني انشطار وتمزق وتحول بنية العالم المحيط بنا. أما العلاقة بين الاثنين، فهي مضمرة أو صريحة في المبحثين. النص الثالث تأمل في رؤية ابن خلدون والسوسيولوجي العراقي علي الوردي، في منابع «ازدواج» وتناشز ثقافتنا بين «بداوة» و«حضارة».

هناك أيضاً ملحق بثلاثة نصوص فكرية: جون لوك: في التسامح الديني، وعمانوئيل كانط: نحو السلام الدائم، والمهاتما غاندي: نقاط سبع لنظام عالم جديد.

ويختتم الكتاب الشاعر السويسري آلان روشا في قصيدة «نواح المدن القتيلة» وهو رثاء جياش لضحايا الحروب الأهلية.

هل لهذه المجموعة من بناء منطقي؟ نعم ولا. فهي ليست بحثاً واحداً، وهي ليست قصاصات من مؤلف واحد أو كتاب بعينه. هي عندي نداء أو ابتهال من أجل التأمل في أصول العنف، وفي تجاوزه، سيان إن كان عنف فرد بازاء جماعة، أو جماعة بازاء الدولة، أو دولة بازاء دولة. وإن إمكانات التأمل واجبة شأن البحث عن سبل التجاوز. وفي الحالين ثمة ابداعات في الماضي وتجاربه، وثمة عمق الرأفة الكونية في قلب الفكر والشعر.

دعوني أقدم بايجاز ما أظنه جوهرياً في كل مبحث ونص، في المتن أو الملاحق.

١ ـ المبحث الأول: تأمل الذات، أو توترات البنية الاجتماعية ـ الثقافية العربية

يتناول هذا المبحث انتقالات المجتمع العربي من عالم الملل والنحل، من امبراطوريات الماضي المؤسسة على الهوية الدينية العابرة للقبائل والأقوا الى الدولة المركزية الحديثة، وانتقالات الثقافة العربية من النظم الثقافية الميثولوجية ـ الشفاهية والمقدسة ـ الأبجدية، إلى النظام المعرفي الحديث القائم على المعرفة الوضعية والكلمة المطبوعة، لا لشيء إلا لتبدأ قبل انصرام قرن واحد، نقلة جديدة إلى عالم الكونية و عالم ما بعد الأبجدية، عصر المعلوماتية، ووسائل الاتصال الالكترونية، والكونية الجديدة. هذه الفجاءة مدمرة.

فقد انضغطت هذه الانتقالات في أقل من قرن قياساً إلى أوربا (عدة قرون) فباتت النظم المعرفية المتعاقبة في الزمان متجاورة في المكان مولدة توترات وانشطارات وتشظيات متشعبة داخل البنية الاجتماعية ـ الثقافية تركتنا في حال من النزاع مع النفس.

أتناول هنا خمسة حقول من التوتر ـ النزاع؛ أبرزها هو أزمة تحديد موقع الجماعة الثقافية العربية في الزمان والمكان أي ما اصطلح عليه بفكرة الهوية: من نحن؟ وبخاصة اشتداد ميول الانغلاق (الخصوصية، الأصالة) في لحظة افتضاض العزلة السرمدية، ليس للكيانات القبلية والطوائف القديمة، بل للكيانات

الحديثة المسماة: الدولة القومية. و هذه مشكلة محورية.

٢ ـ المبحث الثاني: تأمل العالم: عنف الانتقال من القومي إلى الكوني

جرّنا القرن العشرون في مبتداه جراً من عالم الامبراطورية المقدسة، إلى عالم الدولة المركزية الحديثة، الدولة القومية، مفككاً عالم الملل والنحل، عالم الرعايا، عالم الهوية القبلية (أيديولوجيا القرابة) والأديان والطوائف (الجماعة المقدسة) المنقسمة، المتقابلة (أهل عشور وأهل ذمة)، ومرسياً عالم الهويات الجديدة، العابرة، افتراضاً، للأديان والعابرة للمذاهب، والقبائل، مقوضاً فكرة الرعية، لتحل محلها فكرة المواطن المجرد.

ولم نكد نتلمس طريقنا إلى هذا التبدل حتى جرنا القرن العشرون نفسه، في منتهاه إلى الكونية، التي تقضم وجود الدولة القومية قضماً، مجتمعا و ثقافة.

بعد دراسة ديناميكيات هذا الانقلاب وأثره علينا، يخلص البحث إلى ملاحظة أن العالم المتحول، الضاغط، ينمي ثلاثة تيارات نحن لسنا في وارد الاستجابة أو الرد عليها: تيار الليبرالية السلمية ـ انفتاح الأسواق (آدم سميث ـ فوكوياما)، وتيار الليبرالية المحاربة (كلاوزفيتز ـ صامويل هانتنغتون)، ثم البديل الثالث، الضعيف، إنشاء حكومة عالمية ومجتمع مدني عالمي، الذي يجد جذوره في فلسفة كانط: إنشاء مجتمع اتحاد الشعوب، الخالي (مستقبلاً) من الجيوش، أرقى وأبشع أشكال العنف المنظم. والميل الأرأس اليوم هو الليبرالية ـ المسلحة، خصوصاً بعد انعطافة ١١

أيلول ٢٠٠٢. يبدو العالم بلا يوتوبيا، بلا آمال، بل ثمة مواجهة واحتدام، وعنف.

وتقع المسؤولية، في جانب، على حضارتنا المثقلة بقيود الماضي، والهيّابة من انتقالات الحداثة. وتقع المسؤولية، في جانب أكبر، على الغرب، رافعة هذه التحولات. المشكلة فينا، في الغرب، وفي العلاقة بين الاثنين.

٣ ـ المبحث الثالث:

تأمل في تأملات كلاسيكية عن ازدواج الثقافة العربية واصطراعها بين ثقافة التقشف والغزو، والتلاحم، وأيديولوجيا القرابة في البوادي، وثقافة الابداع، والثراء، والمباهج، والاستكانة في الحواضر. هذا الصراع بدا أزلياً عند إبن خلدون، من الأقدمين، ليجاريه علي الوردي من المحدثين. نعاين هنا بعض مكامن ضيق الثنوية الكلاسيكية و المحدثة هذه. هذا المبحث تفصبل ليعض موتيفات المعاينة الاولى.

٤ ـ الملحق:

يضم الملحق اضمامة من ثلاثة نصوص فلسفية هي:

أولاً: «رسالة في التسامح» الديني

واضع هذه الرسالة الاسكتلندي جون لوك، وهي مدبجة باللاتينية عام ١٦٦٧، في أوج عصر الحروب الدينية. يدافع لوك عن حرية الإيمان والمعتقد، ساعياً إلى وضع قواعد ناظمة، في

شأن حرية الإيمان وممارسة الشعائر، بين حق الحاكم (الدولة)، وحق الكنيسة (المؤسسة الدينية)، وحق الفرد.

يقيم لوك الإيمان على قاعدة حرية الضمير الباطنية التي لا يمكن المساس بها، داعياً إلى وقف العنف ضد المخالفين في المذهب. ويقرر جملة أمور منها: لا ينبغي للحاكم المدني أن يتدخل إلا فيما يؤمن السلام المدني وممتلكات الرعية. فالدولة وجدت للحفاظ على الحياة، والحرية، والصحة، والملكية.

أما المؤسسة الدينية (الكنيسة) فهي جماعة حرة، لها حق وضع قوانين ناظمة لشؤونها الداخلية الخاصة، على أن لا تتجاوز سلطتها الدعوة والوعظ والنصح، وليس القضاء الجسدي على مخالفيها، باستخدام سلطة الدولة. أما الفرد فإن له حرية الضمير، وهو يستحق التسامح (إن كان مخالفاً) إذا كانت آراؤه وأفعاله الناشئة عن الإيمان لا تمس الوظائف المشروعة للدولة (حماية الحياة، والأرواح والممتلكات) أو إذا كانت هذه الآراء والأفعال ليست في ذاتها خيراً أو شراً، بل هي محض آراء وأفعال عملية. أما مزج الآراء والعبادات الدينية بمذاهب هدّامة للسلم، متجاوزة على حق الحياة والملكية، فهو الشأن الوحيد الذي لا يمكن التسامح معه.

هذه النصوص هي خلاصة تجربة أوربا في الخروج من محنة الحروب الدينية، والتعصب المذهبي، وتقلب الحكام بين مذهب وآخر، تبعاً للأهواء والمصالح.

ثانياً: نحو السلام الدائم

هذا عنوان أطروحة للفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط

(Zum ewigen Frieden) في العام ١٧٩٧. وتعد من أهم الوثائق الفلسفية الرامية إلى إرساء اتحاد بين الشعوب يلجم الدول عن اللجوء البربري إلى الحرب وسيلة لحل النزاعات، وفيه يستشرف كانط إنشاء هيئة عالمية للسلام يسميها «الشعوب المتحدة» اقرأ (الأمم المتحدة)، ليس على قاعدة تمنيات طوباوية، بل على قاعدة أقانيم دستورية، ومؤسسات محددة.

والمفارقة أن عنوان الكتاب: نحو السلام الدائم، هو شاهدة منقوشة على مدخل مقبرة، يقول عنها كانط أنها «موجهة إلى عموم الناس، أو على وجه التخصيص إلى رؤساء الدول ممن لا يرتوي أبداً تعطشهم إلى الحرب، أو أنها تعني الفلاسفة ممن يستسلمون إلى هذا الحلم العذب».

وبهذا المعنى فإن كانط يريد لـ «السلام الدائم» أن يحلّ بين الأحياء، لا بين موتى المقابر. إنه نص فلسفي منحوت نحتاً واضحاً، وهو مفعم بروح إنساني بلا نظير.

ثالثاً: اللاعنف أو العنف السلبي

يرتبط مذهب اللاعنف، أو العنف السلبي (بلا ايذاء) باسم المهاتما غاندي، الأب الروحي لاستقلال الهند، وباني فلسفة اللاعنف، التي اجتذبت اهتمام الأمم المتمدنة، وزعماء مبرزين من مارتن لوثر كنج مبتدع حركة الحقوق المدنية، إلى نيلسون مانديلا، رمز حرية جنوب أفريقيا، وغيرهما. ومهاندس كارامتشند غاندي (اسمه الكامل) محام من حيث المهنة، وسليل عائلة وزراء مرموقة. حدد غاندي جملة من النزاعات: النزاع الشخصي، نزاع عمل، نزاع اجتماعي، نزاع ديني، نزاع وطني، نزاع دولة، وأرسى فلسفته

على قاعدة «الأهيمسا» أي الامتناع عن إيذاء أي كائن، بشراً أو سواه. وقد استمد هذه الفكرة من الأديان والتصوف (بما فيها الإسلام) وقاد حركات احتجاج لإزالة الفقر، وتحرير المرأة، وتآخي الأديان، والقوميات، والكفاية الاقتصادية، والاستقلال. اكتشف غاندي القوة الروحية في اللاعنف على المستوى الشخصي، والقوة المادية لمذهب اللاعنف على المستوى الاجتماعي والسياسي. وقد حدد وسائله: المقالات، الاجتماعات، المنشورات، التربية، التحكيم، التأمل، وأضاف الصيام والصلاة إلى منظومة اللاعنف. وهذه نصوص تلقي الضوء على جوهر رؤيته الانسانية.

أخيراً ثمة قصيدة «نواح المدن القتيلة» للشاعر السويسري آلان روشا Alan Rochat تختتم هذه الصحائف بلمسات أخوة كونية إزاء الألم الإنساني.

فالح عبد الجبار

بيروت

١٨ آذار/مارس ٢٠٠٧

معاينة أولى

تحولات الذات وتوتراتها

I

خلال قرن أو يزيد انتقلت المنطقة العربية من نظم ثقافية ميثولوجية ـ شفاهية أو مقدسة ـ وأبجدية، إلى النظام المعرفي الحديث القائم على المعرفة الوضعية والكلمة المطبوعة، في مطلع هذا القرن، لتبدأ، قبل انصرامه، نقلة جديدة إلى عالم ما بعد الأبجدية، عصر المعلوماتية ووسائل الاتصال الالكترونية، والروبوت والكمبيوتر، كونية الطابع.

هذه النقلات التي نشأت عن توترات واحتدامات حضارية، بالمعنى الواسع، أحدثت بدورها توترات واحتدامات متشعبة، داخل البنية الاجتماعية ـ الثقافية العربية، تركتنا في حال من النزاع مع النفس.

يقوم حقل التوتر الأول على بنية الثقافة بعامة، من حيث وجود أنماط ثقافية، متعددة، متصادمة، متراكبة، تسعى إلى إلغاء بعضاً بعضاً في احتراب دائم، مولّدة أشكالاً من القسر الثقافي ـ

الاجتماعي، أو ما نسميه: غياب الحرية الثقافية أو ضعفها، وفرض انغلاق النظام المعرفي في أطر ميثولوجية أو ايديولوجية.

أما الحقل الثاني فيدور حول انتاج الثقافة الحديثة، من ناحية تشعبها المتصل، وحلول «المؤسسة» المنتجة للخطاب الثقافي، بدل الفرد المثقف، المتشظي والمتجزئ أبداً، أي حلول استبداد المؤسسة قبل بروز الفرد المنتج.

الحقل الثالث يتعلق بصعود الثقافات الدنيا بفضل وسائل الاتصال التكنولوجية على حساب الثقافة العليا، مدعمة بتغييرات مجتمعية هائلة (الهجرة إلى الحواضر، اتساع نظام التعليم)، ومولدة تمايزاً مذهلاً في المواقع الاجتماعية لمنتجي القيم الثقافية.

الحقل الرابع، تأرجح مؤسسات الثقافة بين شكلين من أشكال التعلق: السوق، أي تسليع الثقافة، أو احتكار الدولة كحامل مركزي لانتاج الثقافة الحديثة الممأسسة.

الحقل الخامس، استمرار التوتر القديم في تحديد موقع الجماعة الثقافية العربية في العالم، أي ما اصطلح عليه بفكرة الهوية: من نحن؟ من الآخر، واشتداد ميول الانغلاق (الخصوصية، الأصالة)، القائمة على نظرة ميثولوجية أو نظرة ايديولوجية إلى الذات وإلى الآخر.

هذه الحقول الخمسة مترابطة، متداخلة، تولد بتفاعلها ظاهرة اللاتسامح الثقافي، وغلبة الطابع الميثولوجي والايديولوجي على التجريبي والعقلي (empirical) في الثقافة، وتزايد دور ومكانة الثقافة مقابل تردي دور المثقف في مفارقة بينة، ثم أخيراً اشتداد نزعات

الخصوصية أو الانغلاق الثقافي. هذه الورقة تسعى إلى عرض بعض التأملات في خلفيات وآفاق هذه التوترات، باعتبارها منابع للعنف الجواني، والعنف البراني.

II

ما من مفهوم يكتنفه التعدد في المضمون مثل مفهوم الثقافة، أو (بالتبعية) مفهوم المثقف. فالتخوم التي تسوّر هذا المفهوم مرنة، ومتغيرة إلى حد كبير. ولا نجد هذا التنوع قائماً في تباين الحقول العلمية التي تتناوله بالدرس (الفلسفة، علم الاجتماع، التاريخ، إلخ) بل نجد كثرة وافرة من التعيينات المتباينة لهذا المفهوم داخل الحقل المعرفي الواحد، كما هو الحال مع السوسيولوجيا. وقد أحصى باحثان سوسيولوجيان أكثر من ١٦٠ مفهوماً متبايناً للثقافة[١] فالثقافة هي البناء المنطقي، أو الثقافة هي السلوك العارف، أو انها أفكار العقل، أو تجريد للسلوك الانساني، أو مركّب يضم المعرفة والمعتقدات، والأخلاق والقانون والأعراف وغير ذلك من القدرات، بما في ذلك السلع المنتجة ذات المعنى (القوس والسهم، المحراث، الكتب، المصانع).

ويبدو، بوجه عام، أن ثمة إمكانية لتعيين مفهومين للثقافة،

---

(١) انظر على سبيل المثال

Clyde Kuhohn & A. L. Kroeber, Culture: *A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952).

لا يغطي الكاتبان مفهوم الثقافة في عموم فروع المعرفة، ويقتصران على الانثربولوجيا.

الأول عام، واسع، فكري - مادي أي يشمل المنتجات الفكرية والوسائط التكنولوجية، والثاني خاص، أضيق، يختص بمنتجات الفكر وحده[٢].

وفق هذه النظرة الأخيرة تعدّ الثقافة نظاماً معرفياً يشتمل على إنتاج المعاني، أو منتجات العقل، يتجسد في نظام رموز وإشارات (كلام، لغة، إشارات، رموز)، لخزن المعلومات، ونقلها، وهو نظام معرفي يتوخى تحديد موقع الجماعة (مجتمع، أمة) في الزمان والمكان[٣].

من نافل القول ان هناك تعيينات أخرى ممكنة، ومقبولة للثقافة، وان التعريف الوارد أعلاه ليس إلا واحداً من كثرة، يؤكدها بدل أن يلغيها.

ينطوي انتاج المعاني، أو إبداع منتجات العقل في جماعة، على وجود المنتج المحدد لهذه المعاني ووسائطه من أدوات ومؤسسات. فثمة الساحر، العرّاف، المنجم، في الثقافات البدائية، وثمة اللاهوتي، (المتكلمة) والفقيه، أو القطب والمريد، والشيخ،

---

(٢) Anthony Giddens, *Sociology*, 1992, Oxford.
هذان التعريفان، العام، والخاص، هما الأكثر شيوعاً، رغم ان الكتّاب العرب يقصرونه على نظرة ضيقة ثالثة: الأدب المكتوب.

(٣) المرجع نفسهُ Giddens. يطرح جيدنز مفهوم الثقافة من وجهة نظر السوسيولوجيا (علم الاجتماع) ومن منطلق الحداثة. بالمقابلُ هناك اطلالة أخرى من وجهة نظر ما بعد الحداثة Post modernism تركز على الاختلاف. انظر:
Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, London, 1990.

في الثقافات الأبجدية المقدسة. وثمة الاقتصادي والفيلسوف، والفيزيائي، والمهندس، والكاتب، في ثقافة ما بعد الأبجدية، ثقافة الكلمة المطبوعة والوسائط الالكترونية.

هناك اتفاق عام في ميدان سوسيولوجيا المعرفة على أن طبيعة التراث المدون ووجود الكتابة كوسيط أساسي للثقافة يقرران، إلى حد كبير، طريقة التفكير ويشكلان الممهد الأكبر للانتقال إلى الأديان التوحيدية والنظر الفلسفي.

ورغم الازدراء الأوربي الحالي الذي تحاط به المدرسة الارتقائية التي سادت القرن التاسع عشر (evolutionist)، فثمة عصر لم يكن فيه اللاهوتي ولا المثقف الحديث على المسرح قط. ثمة خيط ارتقائي من العرافة إلى علم المستقبل، ومن الأعراف إلى الفقه إلى فلسفة القانون والسياسة، مروراً بالأشكال الوسيطة.

ثمة بلا ريب عصور ثقافية تتمايز بتمايز مضمونها، ووسائطها، أدواتها وشخوصها.

وهناك عدة محاولات لتقسيم الثقافة إلى عصور، أو أنماط. ويرى كثرة من الباحثين أن هذا التقسيم المجرد، التقريبي (شأن أي تجريد) مفيد لدراسة تباين أشكال إدراك العالم، وتوليد المعاني[٤].

ويقترح دريدا[٥] في هذا الصدد، مثلاً، فرضية وجود تباينات

---

(٤) انظر على سبيل المثال:

Alain Touraine, *The Voice and the Eye*, Cambridge, 1981.

كذلك *The Post-Industrial Society*, London, 1974.

(٥) يُستخدم تقسيم دريدا العام هذا في مباحث كثيرة، وفي أطر سياسية أو انثروبولوجية أو سوسيولوجية مثمرة. وقد طبقه فيشر Fischer على أنماط

جذرية بين:

١ ـ الثقافات الأسطورية (الميثولوجية ـ الشفهية)

٢ ـ الثقافات الأبجدية (Literate)

٣ ـ الحضارة الالكترونية ما بعد الأبجدية (Post - Literate)

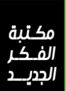
ينطوي أي تقسيم للثقافات على اقرار باختلاف نظم المعرفة، وتباين أدواتها، واختلاف إطارها التكنولوجي، ناهيك عن بيئتها التاريخية ـ الاجتماعية.

يمكن النظر إلى هذه الأنماط الثلاثة (القابلة للتوسيع بالطبع) باعتبارها أنماطاً مستقلة متعاقبة في الزمان. كما يمكن النظر إليها باعتبارها أنماطاً متجاورة في المكان لحقول ثقافية ـ اجتماعية، تتمحور حول الانقسام بين البوادي والأرياف من جهة، والمدن، من جهة أخرى، أو الانقسام داخل المدن بين طبقات عليا وأخرى دنيا. وان تصادم هذه الثقافات حقيقةٌ بينة.

ينطوي كل نمط من أنماط الثقافة المذكورة أعلاه، على عالم معرفي، وبنية خاصة.

التدين في إيران عشية الثورة، مميزاً الدين الشعبي، عن الدين الفقهي، وعن التصوف النخبوي، كأنماط تنتمي تباعاً إلى هذه الأشكال المتعاقبة تاريخياً من الثقافة الأسطورية والثقافة الأبجدية، وحضارة ما بعد الأبجدية. من نافل القول أن الحديث الآن يجري عن أشكال متعايشة، متجاورة في المكان، لا متعاقبة في الزمان. انظر:

Michael J. Fischer, *Iran From Religions Dispute to Revolution*, Cambridge, 1980.



فالثقافة الميثولوجية ـ الشفاهية، التي سبقت عصر التدوين، احتفظت بالكثير من معالمها في بوادي وأرياف العالم، ومنها أرياف وبوادي الرقعة العربية، بحدود ما بقيت هذه المتعضيات الاجتماعية محافظة على عزلتها السرمدية، في الصحارى، أو في القرى النائية المتاخمة لها، وإن يكن استمرار العزلة محالاً[٦]. فالبداوة في رحلة أفول والأرياف تفقد عذرية الانغلاق السرمدية السابقة.

والثقافة الميثولوجية ـ الشفاهية تنتج مفهومها الخاص البسيط لنظام الأشياء، للزمان العابر، وطقوس تقديس الأشياء (الأشجار، الأحجار)، والعرافة، وتنظيم العلائق الاجتماعية (من الرياسة إلى ديات القتلى)، أو عبادة الأولياء، ولها رقصها، دبكاتها، قصيدها، ولهذه الثقافة أبطالها: الشعراء، العارفة، السادة (الأشراف)، المحاربون. وتنفصل هذه الثقافة عن الثقافات الأخرى ليس في المكان وحده، بل في وسيط الثقافة: الكلام مقابل النص المدون، ولهذه الثقافة الشفافة أيضاً نظام من التراتب الهرمي، الذي يضع سلماً من التفاضل القيمي، يقف رعاة الإبل على رأسه، ليليه رعاة

(٦) من بين الأمثلة الكثيرة أورد مراجع من العراق، بينها:
- علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، طبعة قم ١٩٩٣ (منقولة عن طبعة بغداد ١٩٦٨).
- سليم مصطفى شاكر، الجبايش، دراسة انثروبولوجية في قرية عراقية، بغداد، ١٩٧٠.
ودراسة مغربية هي:
- عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت، ١٩٨١ (الطبعة الرابعة) يركز هؤلاء الثلاثة على النظرة المقارنة للتمايز بين الثقافات الأسطورية، والثقافة الدينية والثقافة الحديثة في مجتمعات عربية محددة.

الأغنام، وليليه الزراع، وليستقر في دركه الأسفل أصحاب المهن اليدوية[٧].

الشكل الثاني (أو الثقافة الأبجدية، ثقافة التدوين)، أنتج لنا في العصور الكلاسيكية حقولاً أكثر غنى: الأديان الشاملة أو التوحيدية، الفن والأدب، والفلسفة. هذا التقسيم الثلاثي للثقافة الأبجدية حافظ على نفسه، ووجد صداه حتى عند هيغل، الذي قسم تطور الروح المطلق إلى ٣ دوائر رئيسية: الفن، الدين، الفلسفة، باعتبارها ٣ لحظات تطورية[٨] من الوجود المحض، إلى الجوهر، وصولاً إلى المفهوم.

ولهذه البنية المركبة أبطالها: الشاعر، الفقيه (أو المتكلم)، والفيلسوف. والتوتر بين هذه الدوائر ينبئ، في جوهره، عن أن بنية المعرفة الأبجدية غير مستقر، متفاعلة ومتصادمة. لعل مآل سقراط

---

(٧) هذا التمييز يلغي أسطورة «المساواة» البدائية وسط القبائل. انظر مثلاً:
أ. فاسيلييف: تاريخ العربية السعودية، موسكو، ١٩٨٦. وكذلك:
-- Madawi Al Rasheed, *Politics in an Arabian Oasis*, London, 1991.
-- Robert Fernea, *The Shaykh and the Effendi*, Cambridge, 1970.

(٨) حول مفهوم هيجل الثلاثي انظر: هيجل، فلسفة الروح، ترجمة أمام عبد الفتاح امام، بيروت، ١٩٨٣.
يعيد الجابري إنتاج التقسيم الهيجلي بصيغة عقول: عقل بيانيٌ عقل برهانيٌ وعقل عرفانيٌ وهي تطابق على التوالي الأدب (الفن)، الفلسفة، الدين (التصوف)، رغم أنه يبنيها كنظم معرفة وثقافة منفصلة، ومختصة بشعب أو حضارة معينة، بدل أن تكون أنماطاً قائمة داخل الحضارة الواحدة أو المجتمع المحدد.

في أثينا[٩] أو معركة الغزالي ـ ابن رشد[١٠] من الأمثلة السرمدية على هذا الاحتدام والتوتر، بين نظام معرفي يقوم على الوحي ونظام معرفي أرضي يقوم على قاعدة العقل البشري. كما أن ظهور الفقيه ـ الفيلسوف والمتصوف ـ الفيلسوف أو الفقيه ـ المتكلم دلالة أكيدة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية على تفاعل هذه الأنماط المعرفية أيضاً وإمكان تمازجها، وليس فقط تصادمها وتنافيها.

لقد تحورت بنية الثقافة الأبجدية في تاريخ الرقعة العربية، بانهيار حقلها العقلي، أو انتهاء النظر الفلسفي، وبقاء ما اصطلح عليه بالمعرفة النقلية: توقف النظر الفلسفي، توقف علم الكلام، وزوال الصوفية الفلسفية. لا يرجع ذلك، كما نعتقد، إلى خصوصية جوهرية، لا عقلية في الثقافة العربية ـ الاسلامية الكلاسيكية، بل إلى فرضية أخرى ترى في حروب الحضارات: دمار بغداد، (كدمار أثينا، بالنسبة للحضارة الاغريقية) زعزعة الاستقرار بفعل التعاقب المدمر للسلالات (غزوات القبائل البدوية). لا توجد فترة كهذه امتلأت بجثث الحضارات.

إن أهم معلم يميز التحول الثقافي في هذا العهد هو انقسام الحقل الديني، إلى ثقافة عليا، ثقافة الفقيه والمتكلم، ثقافة النص

---

(٩) حول سقراط انظر الفصل الخامس من
A.S. Bogomolov, *History of Ancient Philosophy*, Moscow, 1985.

(١٠) يجد القارئ تفاصيل هذه المعركة في «تهافت الفلاسفة» للغزالي، ورد ابن رشد في «تهافت التهافت»، وهي تدور حول طبيعة العالم (قديم أم محدث)، وطبيعة السببية، والعلاقة بالتالي بين العقل والنقل، او الدين والوحي.

والاستنباط، وثقافة دنيا ثقافة الطقس الصوفي.

وأخلى التوتر القديم بين الفقيه/الفيلسوف أو بين الفقيه/ المتكلم مكانه إلى توتر جديد بين الفقيه، والقطب الصوفي، أو شيخ الطريقة.

لقد تحولت الطرق الصوفية خلال ما اصطلح عليه بفترة الانحطاط إلى تنظيم اجتماعي متماسك يحل في الأحياء الحضرية على أساس المهن، ويحل في البوادي بين ظهراني القبائل (مثال السنوسية في ليبيا). وباختصار، تحولت الطُرق إلى تنظيم اجتماعي ذي وظائف روحية واقتصادية وسياسية وحربية[١١].

ويبدو أن الفقه الاسلامي (وليس علم الكلام) أبدى استجابتين تجاه ظاهرة الطرق الصوفية، كشكل من الديانة الشعبية، أو الثقافة الدنيا (باللغة السوسيولوجية)، نعني تكيف الفقه السني وتصالحه مع الطرق الصوفية واصرار الفقه الشيعي على المصادمة والاقصاء[١٢]

---

(١١) الدراسات عن أنماط الصوفية، وبالذات التصوف الفلسفي (العرفان)، والتصوف الشعبي (الطرق) واسعة ومتشعبة، منها

-- N. R. Keddie, *Sufis, Saints and Scholars*, London, 1972.

-- J. Baldick, *Mystical Islam*, London, 1984.

M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, 1973.

(١٢) الاستثناء الأبرز هنا هو التشيع في إيران، الذي ورث تقاليد التصوف الفلسفي (العرفان) ودمجها بالفقه الشيعي، على يد المدرسة الاخبارية. وبقي التشيع الإيراني، حتى يومنا هذا متميزاً بمنحاه الصوفي. حسبنا أن نذكر ان للخميني أشعاراً صوفية وضعها في مطلع شبابه، وأعيد نشرها مؤخراً بعد وفاته.

باستثناء قدرة العرفان الفلسفي على الاستمرار في إيران الصفوية وما بعدها.

برز الشيخ/ الدرويش/ القطب، والفقيه/ الشيخ الشخصية الحاسمة في الثقافة المزدوجة. هذه اللوحة المجردة تميز رقعتنا في عهد يمضي في الأقل على امتداد الحقبة العثمانية، وينطلق بعض الدارسين السوسيولوجيين (مثلاً علي الوردي) في معاينتهم لمجتمعاتنا وثقافاتها من هذه اللحظة. تنبئ نقطة الانطلاق هذه عن مبدأ منهجي مفيد: إن العمليات التاريخية التي تشكل الذات الاجتماعية ونظامها القيمي وتصورها لذاتها أو نظمها الثقافية بعامة، وتنظيماتها الاجتماعية لا تمتد إلى ما لا نهاية في الزمان، وان الذاكرة الجمعية قبل بزوغ العصر الحديث، لم تكن تمتد إلى أبعد من عدة قرون. لقاء الرقعة العربية مع العالم الصناعي الحديث جاء في هذه المرحلة من تطور الثقافة في منطقتنا.

ومن المفارقات أن إعادة ربط الثقافة الحالية بالتراث الأقدم (عودة إلى التراث المعتزلي، فالأشعري، والسلفي) لم تتحقق بقوة إلا بعد دخول وسائل الاتصال الحديثة: الطباعة، الصحافة، التلغراف، التعليم الحديث. واستناداً إلى هذه القاعدة بالذات توسعت الذاكرة الجمعية إلى ما وراء تخوم الحقبة العثمانية لتعيد ارتباطها بتراثها السابق في كامل تشعبه وامتداده. ولكن إعادة هذا الارتباط جرت في ظروف جديدة لم تغير التراث ولكن حوّرت

انظر، على سبيل المثال،

-- Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, Penguin, 1985.

--Ervend Abrahamian, *Khomeinism*, London, 1993.

معناه. وبهذا المعنى لا توجد استمرارية تامة ناجزة على غرار ما نجده لدى الجابري، خصوصاً في مؤلفيه عن تركيب وتكوين العقل، ومؤلفه في تركيب العقل السياسي.

III

حاول ابن رشد، مثلما سعى سقراط قبله إلى الحفاظ على المعرفة العقلية (الحكمة، الفلسفة) في ميدانها المستقل بازاء المعرفة النقلية (الوحي في حالة ابن رشد، أو الميثولوجيا الدينية الأثينية في حالة سقراط) في ميدانها المستقل.

قولة سقراط الشهيرة، المدوية: «لست ضد آلهة الجمهور، بل ضد فكرة الجمهور عن الالهة» تنطوي على تعارض بيّن وتصالح مضمر. ارتكز ابن رشد إلى الثنوية الاجتماعية: الخاصة والعامة (أو النخبة والجمهور بلغة اليوم)[١٣] لدعم فكرة التجاور المسالم، دون جدوى. لكن ما تمناه ابن رشد برأيي تحقق على وجل بعد ستة قرون ونيف. لكن هذا التحول لم يأت ثمرة مجيء حاكم ـ فيلسوف من الطراز الافلاطوني لينظم المجتمع وفق متطلبات العقل، بل جاء على يد طبقة تاريخية قديمة: طبقة المحاربين، أو أصحاب السيف، الباحثين عن مرتكزات مادية لجيوش فعالة تضمن البقاء في عالم القرن التاسع عشر المضطرم، عالم توسع السوق الرأسمالية، ونشوء

(١٣) تعبّر قصة «حي بن يقظان» لأبن طفيل، تعبيراً رمزياً عن التجاور والانفصال بين الفلسفة والدين، حيث يعيش حي بن يقظان، المتأمل في الوجود تأملاً فلسفياً، في جزيرة منعزلة، كما سيفعل سلفه روبنسن كروز، بعد قرون، ليتأمل في الحضارة الصناعية.

الدول القومية ـ المركزية الحديثة كذوات فاعلة في التاريخ بما تتوفر عليه من جيوش دائمة، وعلوم متقدمة، علاوة على الأشكال الجديدة للتنظيم السياسي الاجتماعي الأكثر تماسكاً.

أما ثنائية العقل والنقل هذه المرة فكانت تدور حول المواءمة بين الثقافة الذاتية وثقافة الآخر الغازي: الغرب.

IV

حركة التماس مع الغرب لم تكن في البدء لقاء «ثقافياً» بالمعنى الضيق للكلمة، بل تصادماً تجارياً ـ عسكرياً، شمل المعمورة كلها، من حرب الافيون مع الصين (١٨٣٢) إلى فتح اليابان عنوة أمام التجارة قبل عصر الميجي (١٨٥١) إلى دخول نابليون فالانجليز مصر، وتمدد فرنسا في أفريقيا. أطلقت حركة التصادم استجابات مركبة، حضارية الطابع، من حركة الميجي اليابانية، إلى التنظيمات العثمانية، واصلاحات إيران القاجارية، وإصلاحات محمد علي[١٤].

في هذه المجابهة الحضارية ـ العسكرية ارتكزت المقاومة على ما أسماه ادوارد سعيد استعادة ثقافة الغرب الامبراطوري، المتغلغل، المتوسع، وإعادة انتاجها[١٥] وأن البيروقراطي الباشا والمصلح الديني هما عماد الحركة الجديدة: الأول تحرك باتجاه

(١٤) حول الاصلاحات العثمانية انظر:

خالد زيادة، إكتشاف التقدم الأوروبي، بيروت، ١٩٨١. كذلك:

--Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1961.

-- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberad Age*, Cambridge.

(١٥) Edward Said, *Culture and Imperialism*, London, 1993.

إعادة تنظيم الدولة من حيث هي مؤسسات: الجهاز البيروقراطي الممركز الجديد عوض الاشكال اللامركزية من الولاء والتبعية (دفع الجزية والدعاء للسلطان)، والجيوش الدائمة بدل الجماعات المسلحة، المشتتة (السباهي، الانكشارية)[١٦].

أما المصلح الديني فكان معنياً بالثقافة: تحديد الذات الحضارية، الآنا والآخر، في زمان المجابهة، بصورة مسعى للعودة إلى دين نقي مخلصاً من شوائب الطرق الصوفية، ومن عقائد الجبر، العودة إلى دين العقل، المتوائم مع متطلبات التطور (رسالة التوحيد ـ محمد عبده).

أبطال هذه النقلة الحضارية في القرن التاسع عشر كانوا من بين النخبة التقليدية المتعلمة، وقد اتسعت هذه النخبة بظهور عناصر جديدة، نبتات مؤسسة التعليم الحديثة، العسكرية والتعليمية: الضباط والطلاب[١٧].

فتح هذا التيار، الضئيل العدد، النخبوي، شديد التعلق بالدولة، حركة إعادة بناء الثقافة الاسلامية ـ العربية للتواؤم مع متطلبات العصر الصناعي الحديث: الاصلاح الديني، النزعة العقلية

---

(١٦) حول النظام العسكري وأبعاده السياسية والاقتصادية، انظر

-- H. A. R. Gibb & Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford, 1950.

(١٧) -- P.M. Holt, *Egypt and Fertile Crescent* 1516 -1922 A Political History, London, 1966.

-- Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981.

ـ التطورية (تمجيد العلم، إعلاء شأن المعرفة الوضعية)، النزعة الدستورية، المسوغة بلغة عقلانية المعتزلة ومبدأ الشورى الاسلامي[١٨] أو باختصار تحديث الثقافة الاسلامية.

بفعل هذا الاتجاه فإن الانقسام الحضاري ـ الثقافي بين عالم الغرب والعالم الشرقي (العربي/الاسلامي)، الذي كان حتى تلك الآونة تضاداً خارجياً، تحول إلى إنقسام داخلي اجتماعي ـ ثقافي. واكتسب هذا الانقسام شكلاً صلباً من مؤسسات وقوى اجتماعية جديدة، وقيم وأنماط عيش ولباس: الطربوش بدل العمامة والبزة الغربية بدل القفطان، والأحياء المفتوحة بدل الحي المغلق، والمواطن المجرد بدل نظام الملل والمدرسة بدل الجامع.

ووجد هذا التحول في خدمته: خطوط التلغراف، والسفن البخارية، وسكك الحديد، والكلمة المبطوعة، التي تهيئ لنشوء أشكال جديدة، واسعة الانتشار من انتاج الثقافة ونشرها: الصحافة، وأنماط جديدة من الوعي الأدبي: الرواية[١٩].

لم تمر هذه التحولات بدون احتدامات عنيفة: التمرد على

---

(١٨) انظر:
Bernard Lewis مرجع سبق ذكره (١٩٦١) كذلك Albert Hourani مرجع سبق ذكره لقد تناولت هذا الموضوع في مبحث موسع بعنوان القومية العربية والإسلام، وقد نشر ملخص مكثف له بالعربية بالعنوان نفسه في: مجلة قضايا فكرية، القاهرة، الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر ١٩٩٣.

(١٩) حول دور الرواية والصحافة في إنتاج وادامة أشكال التخيل القومي في المجال الثقافي للجماعة انظر:
Benedict Anderson, *Immagined Community*, London 1985.

استبدال العمامة بالطربوش (المغربي)، أو حتى نزع الطربوش. أو الاحتجاج على رواج القهوة. أو الاعتراض على دخول السروال الغربي (تمرد الانكشارية في اسطنبول على اللباس الجديد بالتظافر مع الحرفيين التقليديين: خياطي اللباس القديم)، أو الاحتجاج على دخول الاذاعة وبالذات بث تلاوات من القرآن الكريم على موجهات الأثير (احتجاج الأخوان على ابن سعود في هذا الشأن)(٢٠). لعل خير ما يصور الانشطار الثقافي هو المصير الذي حاق بمؤسسة العهد الزراعي المتشظي: الجامع ـ المدرسة أي المدرسة الدينية.

كانت المدرسة الدينية (الأزهر، الزيتونة، جامعة النجف، مدارس قم الدينية الخ) تقف في المركز من انتاج المعرفة، التي تحدد نظام الكون، وموقع ومعنى الجماعة فيه، وتحدد قواعد العبادات والمعاملات وتنتج الشرعية السياسية، مغلقة في مذاهب ضيقة (حنبلي، مالكي، شافعي، أو اثني عشري). لكن المدرسة الدينية كانت تقف أيضاً في المركز من تقسيم العمل الاجتماعي في ذلك العهد: انتاج القضاة، المفتين، الفقهاء، أهل الحسبة (في الأسواق)، المتولين (لشؤون الأوقاف)، والكتبة(٢١).

---

(٢٠) انظر:

-- John Esopsito, *Islam and Development, Religion and Sociolitocal Change*, New York, 1980.

(٢١) حول التعليم الإسلامي، تطوره، بنيته، وعلاقته بتقسيم العمل الاجتماعي، وتصادمه مع التعليم الحديث، انظر مثلاً:

-- Bayard Dodge, *AL-Azhar, A Millenium of Muslim Learning*, Washington, 1961.

-- George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institution of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981.

التحديث السياسي ـ الاداري الذي نشأ عن التنظيمات العثمانية فتح الطريق لنشوء المدارس العلمانية. ارتبطت هذه المؤسسات الحديثة، أولاً بنشوء الجيوش الدائمة، وتكشف مناهجها عن هذا الارتباط بتقسيم العمل الجديد: الهندسة العسكرية، الرسم، مدارس البحرية، مدارس الطب، المحاسبة، المسح الهندسي، علاوة على اللغات الأجنبية (لغة المدرسين والمناهج المستقاة من أوربا). نشأت المدارس الحديثة من ثلاث نقاط: الدولة المركزية، البعثات التبشيرية (نشرت المدارس وسط الأقليات الدينية مستفيدة من نظام الملل العثماني) والتجار المتنورين[٢٢] وفي طور لاحق بسطت الدولة سيطرتها المركزية على كامل نظام التعليم: المدارس الرشدية والسلطانية (في العهد العثماني) التي استمرت حتى سقوط الدولة العلية.

أدت ازدواجية التعليم كمجال لانتاج الثقافة ونقلها، إلى نتائج ثقافية، واجتماعية، وسياسية مدوية: كسر احتكار رجل الدين للمعرفة الأبجدية، وشطر المعرفة إلى حقل مقدس وحقل دنيوي. وبرز الأفندي رمزاً لطبقة المتعلمين العلمانيين الجدد، كمصدر للمعرفة ومصدر لقوة العمل الماهرة الجديدة في الدولة المركزية التحديثية: الاداري، المحاسب، المهندس، الضابط، مقابل الشيخ (أو رجل الدين). وذوت طبقة المثقفين السابقة، عددياً بشكل سريع. فعشية الحرب العالمية الأولى، على سبيل المثال، بلغ عدد

-- A. L. Tibawi, *Islamic Education, Its Traditions and Modernization into Arab National Systems*, London, 1979.

(٢٢) انظر: A. L. Tibawi، المرجع المذكور.

طلبة المدارس الدينية في العراق قرابة ١٦ ألفاً، فيما لم يزد عدد طلاب المدارس الجديدة عن ١٢٠٠ على كل المستويات. بعد نصف قرن من ذلك، تقلص عدد طلاب المدارس الدينية إلى ١٩٥٤ طالباً منهم ٣٢٦ عراقياً، فيما زاد عدد طلاب المدارس الحديثة على مئات الآلاف[٢٣]. لقد انسلخت المدرسة الدينية عن تقسيم العمل الجديد، وانزوت في حيز ضيق. ولن تغفر طبقة رجال الدين، ومعها العوائل المحافظة هذا الاقصاء. بل إن هذه العملية جارية الآن في الجزيرة العربية وستكون لها نتائج مدوية.

لم يقترن تدهور المدرسة بنشوء تقسيم العمل الاجتماعي الجديد وحده، بل بتكوين الدولة القومية الحديثة. ونظام التعليم العلماني الحديث يرتبط ارتباطاً مباشراً بعملية التكوين هذه، وهو أحد الشروط الأساسية للتعبير عن شتى مظاهر الانتماء القومي (اللغة - العربية بدل التركية، التاريخ، الثقافة). بالمقابل تمثل المدرسة الدينية مجالاً ثقافياً إما فوق قومي، أو دون قومي، أو لربما الاثنين معاً.

وعلى سبيل المثال نجد أن المدارس الدينية العثمانية في العراق محصورة بالسنة العرب والأتراك، أما المدارس الشيعية فتضم عناصر تركية، وفارسية، وهندية، وعربية، وفي كلتا الاثنتين هناك إقصاء تام لغير المسلمين.

---

(٢٣) انظر دراسة فاضل الجمالي:
The Theological Colleges of Najaf المنشور في مجلة The Muslim World المجلد الأول، العدد ٥٩، ١٩٦٠.

٧

دخلت الثقافة العربية التماس مع الغرب وهي، كما أشرنا، تحمل منظومتين معرفيتين، الميثولوجية/ الشفاهية، والميتافيزيقية/ الأبجدية، وانتقلت أثر هذا التماس، إلى توليد شكل ثالث، رئيسي انطلق مؤسساتياً من الدولة، وفكرياً من الاصلاح الديني.

هناك الدرويش (أو شيخ الطريقة) وهناك رجل الدين (الفقيه)، وهناك الأفندي: ينفصل هؤلاء الثلاثة عن بعضهم في مجالات اجتماعية متمايزة، وفي ظل مؤسسات متباينة.

الدرويش يحتل دائرة الطقس ـ المرقد ـ المواكب، والشيخ في الفقه والمسجد، والأفندي في الكتاب ـ الجامعة ـ المؤسسة. حقل الأول هو الحي الشعبي أو القرية، وحقل الثاني طلاب العلوم الدينية أو جمهور المصلين، وحقل الثالث هو القارئ المتعلم على امتداد رقعة الدولة القومية بل حتى خارجها. يعيش الثلاثة متجاورين. هذا التعايش الظاهري يخفي في ثناياه تعارضاً فكرياً ـ اجتماعياً، يشتد أواره بفعل شروط الانتقال إلى هذا الوضع، شروط يتداخل فيها السياسي بالاقتصادي والاجتماعي بالثقافي.

بتعبير آخر ان الشرط العام الخارجي، لهذا التحول الثقافي يرتبط بالانتقال من فكرة وواقع الدولة الدينية (العثمانية)، القائمة على نظام الملل، إلى فكرة الدولة الحديثة القائمة على فكرة المواطن. هذا الانسلاخ أياً كان تقييمنا لمغزاه وعوامله، شكل تحولاً مؤلماً للمثقفين التقليديين. ولعل من بين مظاهر الصراع الناجم عن هذا الانسلاخ المعركة التي دارت اثر إلغاء أتاتورك

للخلافة[٢٤] أو الاعتراض على فكرة المساواة مع غير المسلمين (أهل الذمة) التي تبرز بقوة في الايديولوجيا الاسلامية المعاصرة.

هذا التحول العام، الذي قوض الفكرة المقدسة للحكم، وأرسى قواعده على أصول دنيوية ملغياً فوارق الملل، اقترن، بتحول اجتماعي تدهورت فيه مكانة الفئات الاجتماعية التقليدية، سواء التي تستمد المكانة من النسب الشريف، أو من سلطة المعرفة الدينية، أو من قيادة الأصناف الحرفية (المنظمة في نقابات الأصناف) أو مقابل بروز ونمو نبتات الفئات الوسطى الحديثة التي تعتمد في موقعها الاجتماعي على التعليم الحديث[٢٥] زد على هذا ان نظام التعليم العلماني، المعبر الأساسي إلى الثقافة الحديثة وإلى الموقع الاجتماعي الجديد، ظل، خلال النصف الأول من هذا القرن، ضيقاً نسبياً، مستبعداً الأرياف بعامة، ومقصياً الفئات الدنيا في المدن، ولم ينقلب هذا الوضع إلا بعد صعود الدولة القومية الشعبوية التي كسرت هذا الاحتكار.

---

(٢٤) يشكل كتاب علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، معلماً بارزاً من معالم نزعات التحديث في مجال الفكر السياسي، أما اضطهاده فيمثل قوة استمرار الثقافة التقليدية حول مفهوم الخلافة.
ونلاحظ أن مصير طه حسين في مبحثه عن أصالة أو عدم أصالة الشعر الجاهلي، لم توره موارد الاقصاء كما حصل للشيخ عبد الرازق. أما إلغاء أتاتورك للخلافة عام ١٩٢٤ فما يزال مبعث أشجان تيارات اجتماعية عديدة تبلورت في تنظيمات سياسية تطالب بإعادة الخلافة، كما هو حال جماعتي إسلامي في باكستان، أو حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه النبهاني أواخر الأربعينات.

(٢٥) من الثيمات الملفتة للنظر في أفلام الخمسينات في مصر أن كثرة منها تقدم «المهندس أد الدنيا» بطلاً لها.

إن التعدد الثقافي الموصوف ليس سمة خاصة بالعالم العربي، فهو معلم عام نكاد نلحظه في كل بقاع المعمورة. غير أن شروط تطوره يمكن أن تتباين من بقعة إلى أخرى.

لنعد إلى الجانب الفكري في الحركة التي قادت إلى هذا الوضع. إن حركة الإصلاح، أو حركة النهضة (كما يفضل بعض الكتاب تسميتها) شكلت محاولة لإعادة صياغة التراث، أو الفكر الديني، تجاوباً مع متطلبات الحداثة الغربية. واعتمدت في أدواتها الفكرية على مزيج من عقلانية المعتزلة والنزعة الوضعية الداروينية التطورية، للقرن التاسع عشر، التي ترى إمكانية الانتقال المتدرج، التفاؤلي، المبسط، من المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية (حسب منطوق أوغست كونت)، أي الانتقال إلى الحضارة الصناعية الجديدة، أو ترى إمكانية تعايش الميتافيزيقيا والعلم دون توتر (على طريقة هربرت سبنسر). فكر حركة الإصلاح حافظ على ازدواجية الدين ـ العقل (أو الاسلام ـ العلم) بنفي التعارض حيناً، أو بالحديث عن ازدواجية الفكر الديني نفسه، أي وجود دين جوهري، أصلي، نقي، ووجود بدع، إضافات محمولات عرضية، علقت بهذا الجوهر[٢٦].

زد على هذا ان فكر حركة الإصلاح بقي أسير فكرة الجامعة الاسلامية، ولم يلتفت إلى نمو ظاهرة القومية. الواقع أن الأفغاني الذي اعتبر الدين قاطرة الحضارة، وشدد على قوة الرابطة الدينية، التفت، في مواضع كثيرة، إلى الرابطة القومية، أو ما أسماه (بلغة

(٢٦) انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، ١٩٩٢.

عهد ذاك) «الرابطة الجنسية»[٢٧].

العناصر المتضاربة في فكر النهضة توزعت في القرن العشرين على تيارين عريضين: التيار الوطني ـ الليبرالي (عرابي، سعد زغلول) والقومي العلماني (الحصري)، في جانب، والتيار السلفي (رشيد رضا، حسن البنا) في جانب آخر. لكأن الثنائية انحلت فكرياً ليخرج تعارضها من المضمر إلى المعلن.

إن هذه الثنائية الثقافية المستفحلة بانقسام اجتماعي تتخذ في ميدان الفكر صيغة ايديولوجيا اقصائية. وتتدعم هذه الايديولوجيا الاقصائية، ويا للمفارقة، بأشكال حديثة من التنظيم: الأحزاب، النقابات، الصحافة السياسية، وتسبغ على التناشز الثقافي بعداً حضارياً شاملاً. فيصبح الحرفي المنخلع، وشيخ الطريقة المتهاوي، أو رجل المكانة الذي فقد خطوته، ممثلاً للحفاظ على الأصالة الثقافية التي تشكل رمز استمراريته المضيعة[٢٨].

(٢٧) اخترنا الأمثلة من مصر بفعل وضوح التعارض، ولأن حركة النهضة انطلقت من مصر. غير ان بلداناً عربية أخرى انطوت على الظاهرة نفسها بصيغ أخرى، وممثلين آخرين.

(٢٨) تناولت الأصول الاجتماعية لهذا الجيل، فوجدت انها تضم فئات تقليدية عديدة: حرفيين، شيوخ طرق صوفية، طلاب مدارس دينية ذات تعليم تقليدي، أبناء عوائل سادة واشراف مفقرين، بل حتى عناصر ريفية مخلوعة. غير أن الغالبية تنحدر من أبناء الحرفيين المنظمين في أصناف (نقابات) وطرق صوفية مفككة فقدت مركزيتها، وأبناء عوائل دينية (قضاة وما شاكل) لم تعد تحتل مراكزها المرموقة السابقة. انظر:

Faleh A. Jabar, *Changing Phases of Responsive Social Movements in Sunni Islam*: *A Contribution Taward Classification, in Government and Religion*, University of London, February, 1997.

VI

في المفتتح، أشرنا ان من بين غايات الثقافة ووظائفها تحديد طبيعة الجماعة، وموقعها في الزمان والمكان.

في الثقافات ما قبل الحديثة كان هذا التعيين للذات مزيجاً من الفكرة والرموز المرئية. وعلى سبيل المثال، فإن القبائل البدائية، التي تعيش مرحلة الثقافة الشفاهية الدنيا، تتمسك بالطوطم بمثابة علامة فارقة واسم مميز لها. وطوطم القبيلة، بمعنى أساسي، هو اسمها، تعيينها الذاتي، كما استنتج دوركهايم من دراسته لأشكال الوعي الديني الأولية[٢٩].

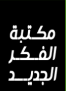
وفي المدينة القروسطية، في منطقتنا، ظلت الجماعات الاثنية، والدينية، والمذهبية التي تتمايز في اللسان، الطقوس تعبّر عن التمايز في طراز الملبس، بل ان هذا التمايز امتدّ إلى المهن أيضاً بمقدار ما كان اللباس دالّة على التخصص مطلوبة: العمامة، الطربوش، العقال، السروال، العباءة.

وبنظرة واحدة يتميز الرائي المسيحي من اليهودي، والمسلم السني من الشيعي، ورجل الدين من شاهبندر التجار، والصائغ من المتولي، والكاليدار (حامل مفاتيح الأضرحة المقدسة) من آية الله

---

(٢٩) الأديان البدائية عند دوركهايم تقوم على توجيه الطقوس نحو الجماعة، وتحديد ماهيتها، وانعكاس أحوالها. ونموذجه مفيد لدراسة الثقافات الدنيا. أنظر:

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, London, 1971.



(الفقيه)، والحضري من الريفي.

التمايز الثقافي على هذا كان قائماً في الفكرة، واللسان (اللغة أو اللهجة) وفي لباس الرأس (في الأقل). بعد سقوط العثمانيين ومجيء فيصل إلى العراق، مثلاً، استبدل علية القوم في الحكم الطربوش التركي بالسدارة التي اعتمرها فيصل وهي بالأصل غطاء رأس أفغاني المنشأ. وعرفت هذه السدارة باسم «الفيصلية» وكان حضورها رمزاً لعهد تاريخي جديد. إنه عالم مرئي بالكامل، ستختفي تمايزاته تدريجياً بقدوم اللباس الأوربي الموحد، اللاغي للفروقات الظاهرة. وأثار ذلك احتجاجات البعض من أنهم لم يعودوا يتبينون اليهودي من المسيحي، والشيعي من السني، والجنوبي الريفي عموماً، من ابن المدينة.

اختفاء الرموز الظاهرة للتمايز، ترافق مع تحطيم عزلة الطوائف والجماعات المغلقة في المدن الحديثة، أي مع زوال التمايز المكاني للجماعات الثقافية المتنافرة التي ستتكون منها الأمة[٣٠].

إن زوال هذه المعالم البرّانية يحفز التعبير عن التماثل بلغة الثقافة المجردة أو ابتكار رموز جديدة، موجهة للأنا كعامل توحيد، وللآخر كعامل تضاد.

منظومة المعاني الجديدة هذه هي النزعة القومية أو الوطنية إن

---

(٣٠) أول من تناول تفكك عزلة الطوائف والجماعات الصغيرة هو السوسيولوجي العراقي علي الوردي في كتابيه: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، وكذلك: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث.

شنتم .(nationalism)[٣١] ولهاتين المفردتين رواج متواز يبيح لهما حق البقاء والتعايش. فالاثنتين تنطويان على معنى الولاء والانتماء والتماهي مع جماعة أكبر من الجماعة الدينية، أو الطائفة، أو القبيلة، لكن الولاء مسند في المفهوم الأول إلى الجماعة (القوم) وفي المفهوم الثاني إلى الأرض، الوعاء المادي الحاضن للجماعة. لعل هذا الانقسام المفهومي تصادفياً محضاً، لكنه لافت للانتباه، في حدود واحدة من مشكلات نشوء الأمم: التطابق بين الحدود الثقافية والحدود السياسية، (أو الجماعة والرقعة الجغرافية)[٣٢].

هذه المطابقة الجديدة تقوم بوظيفة مركبة: الادراج والاقصاء، تعيين الجماعة وتعيين الآخر.

يبدو الانتقال من الولاء إلى الامبراطوريات السلالية ـ الدينية الكبرى، إلى الدولة القومية الحديثة وعراً، متعدد المسارب.

تقوم الدولة، ذاتها مقام الحامل لعملية الانتقال وتوليد المعاني الملازم لهذه العملية.

---

(٣١) الترجمتان رائجتان ولهما حق البقاء والتعايش. فللأثنتين معنى الولاء لكيان أكبر من الجماعة الدينية أو الطائفة أو القبيلة. الولاء في مصطلح القومية يُسند إلى الجماعة (القوم) أما الولاء في اصطلاح الوطنية، فيسند إلى الأرض أي الوطن، الحاضن المادي للجماعة.

(٣٢) خير من تناول اشكالية التطابق أو اللاتطابق بين الجماعة، المميزة ثقافياً، والرقعة الجغرافية المميزة لهذه الجماعة سياسياً هو جيلز، وأنطوني سميث. أنظر:

-- Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983.

-- Antony Smith, *Theories of Nationalism*, London, 1971.

ابتداء تستبدل الدول السلالية اسماءها. فالدول القديمة تستمد شرعيتها من السلالات الحاكمة (المقدسة أو ذات النسب النبيل): الأمويون (قريش)، العباسيون (قريش)، آل عثمان (حصلوا على التفويض بتنازل آخر خلفاء بني العباس ـ زعماً)، الصفويون (أشراف متحدرون من آل علي) القاجار (سادة متحدرون من الصوفيين). أما الدول الحديثة فتستمد تعيينها من الاثنية أو من التسميات التاريخية ـ الثقافية: تركيا، العراق، مصر، ايران، سوريا، لم تعد الدولة تنتمي إلى السلالة الحاكمة، بل باتت السلالة الحاكمة تنتمي إلى الدولة. كمال أتاتورك مثلاً يستمد اسمه من بناء الأمة التركية، ويكتسب سحره الخاص (كاريزما) من هذا الانتماء[٣٣].

انقلاب الحامل والمحمول هذا يشي، في جانبه الثقافي بتحول ابستمولوجي (معرفي) من فكرة الجماعة المقدسة ذات الزمن المهدوي المغلق، إلى الجماعة الاثنية ذات الزمن اللانهائي.

الفيزياء (ومعها العلوم الطبيعية) ابتدعت مفهوم الزمن الجديد، أما الرواية والصحيفة فأرسته في المخيلة الجمعية. خير من حلّل هذه الظاهرة، الانثروبولوجي بندكت أندرسون[٣٤].

يقيم أندرسون انهيار التخيل الديني عن الجماعة وبروز التخيل القومي عنها على عدة ركائز ثقافية متداخلة:

اكتشاف النسبية الثقافية للجماعة، الانمحاء التدريجي للغة

---

(٣٣) انظر: فالح عبد الجبار (تحرير وتقديم): القومية مرض العصر أم خلاصه؟ بيروت، ١٩٩٦.

(٣٤) في كتابه المثير Immagined Community مرجع سبق ذكره.

المقدسة، وزوال الزمن المقدس، أو تغير نمط إدراك الزمن. أما عن دور الرواية والصحيفة في تخيل الزمن الحديث كامتداد، فارغ، متماثل، لانهائي فيقول أن فكرة الزمن المقدسة لا تقوم على تتابع لا نهائي، ولا تربط تعاقب الأحداث في سياق سببي، «فما يحدث هنا والآن» لا يبدو بمثابة «حلقة في سلسلة دنيوية من الأحداث، بل هو شيء متزامن وكان متزامناً منذ الأزل» في الذات الالهية كما تتخيلها تلك الثقافة، بكلمة أخرى ان الثقافات الكلاسيكية عاينت الزمن باعتباره «زمناً مهدوياً»، تتوافق الأحداث فيه في «تزامن يجمع الماضي والمستقبل في حاضر آني».

بالمقابل يقوم التصور الحديث على أن «الزمن متماثل، فارغ، ممتد» لانهائي. «أما التزامن» فأنه قاطع للزمن، ولا يتميز بأنه قديم يتحقق، بل هو تصادف زمني يقاس بالساعة والتقويم»[(٣٥)].

ويؤكد أندرسون أن هذه الحداثة في فهم الزمن التي نشأت عن العلوم الطبيعية تجلت في شكلين من التخيل برزا في القرن الثامن عشر، هما الرواية، والصحيفة ويحلل أندرسون معنى التزامن ودلالته في بنية الرواية الحديثة (والصحيفة) أيضاً، فيرى أن الأبطال «يعيشون في مجتمع محدد» وأن هذا المجتمع هو «كيانات سوسيولوجية ذات وجود واقعي ثابت ومستقر». وأن هؤلاء الأبطال «ماثلون في عقول القراء الكليين. فالقراء هم وحدهم من يربط. إنهم مثل الرب، يراقبون: (أ) يتكلم بالهاتف مع (ج)، بينما (ب) تتبضع، و(د) يلعب، في آن واحد. إن سائر هذه الأفعال تجري في

(٣٥) بندكت اندرسون، المرجع السابق.

الزمن الواحد نفسه، الزمن المحسوب بالتقويم والساعة على يد الأبطال أنفسهم (في الرواية) الذين قد لا يعرفون بعضهم». (التشديد مني).

«إن فكرة الكائن العضوي السوسيولوجي الذي يتحرك تقويمياً عبر الزمن المتماثل، الفارغ، هي النظير المطابق لفكرة الأمة التي تبدو بمثابة جماعة صلدة تتحرك باطراد عبر التاريخ، صعوداً أو هبوطاً»[٣٦].

VII

التخيل القومي هو الأداة الرئيسية في التعيين الفكري للهوية في عالم اليوم.

يبحث هذا التخيل عن محور، تدور حوله فكرة الانتماء والتلاحم، الطوعي، أو القسري، محور يشكل العلامة الفارقة للجماعة التي تؤلف الأمة، موضوع هذا التخيل وغايته.

والتخيل، هنا، رديف، لا أكثر، لبنية من التصورات التي يبدو اختيارها حتمياً في حالات، واعتباطياً في حالات أخرى.

تناولنا في الفقرة السابقة كيف تقوم الدولة بإلغاء الانتماء المقدس والزمن المهدوي، بمجرد تغيير اسمها، وكيف أن الصحافة والرواية تعضدان، بالتضافر مع عوامل أخرى، انتشار فكرة الزمن الحديث.

---

(٣٦) المرجع السابق نفسه.

لكن الدولة تقوم بوظيفة أخرى، ثقافية أيضاً في الجوهر: خلق الوسيط الثقافي الموحد، أو الخالق للتجانس، وابتداع ثقافة قومية (أو وطنية) عليا، شاملة، تندرج فيها شتى العناصر غير المتجانسة.

الدولة تغدو الأداة التاريخية بكلمات جيلنر «لخلق ثقافة عليا، موحدة، متماثلة ومصانة مركزياً، تعم كل السكان»[٣٧] وهذه الدائرة «الثقافية المعينة تعييناً واضحاً، والمسندة تعليمياً، والموحدة النوع، هي الوحدة التي ينتمي إليها الناس طوعاً أو بحميّة بالغة». وعليه تبدو الثقافة بمثابة «المستودع الطبيعي للشرعية السياسية». وتغدو النزعة القومية، رديفاً لـ«النشر المعمم للغة بتوسط المدرسة» وتعني «الفرض العام للثقافة العليا على المجتمع حيث كانت الثقافات الدنيا تسيطر على حيوات الأغلبية من السكان»[٣٨] بيد أن معمار الثقافة العليا المتجانسة يستمد نسغه من الإرث الثقافي السابق، ومن تحويله اعتباطياً وانتقائياً. وتقوم كل نزعة قومية على تخيل ثقافي للماضي، نراه جلياً في الاتجاهات النظرية أو في الحركات الفكرية.

عموماً، هناك اتجاهان نظريان لتحديد الأمة، الاتجاه الأول الرومانسي الالماني (هيردر، فيخته) الذي يرسي الأمة على قاعدة الثقافة ـ العنصر. والاتجاه الثاني، الاتجاه الفرنسي (رينان) الذي

---

(٣٧) انظر أنطوني سميث A. Smith مرجع سبق ذكره.

(٣٨) Sylvia G. Haim, *Arab Nationalism, An Anthology*, Los Angeles, 1962.

-- E. Tauber, *Religion and State in the Thought of Abed Al-Rahman Al-Kawakibi, Najib Azuri and Rashid Rida*, British Journal of Middle Eastern Studies, No.2, 1994.

يرسي الأمة على أساس الارادة في العيش المشترك.

مثلما أن النزعة الدستورية لعصر النهضة استمدت الكثير من تصوراتها من الفكر الفرنسي (مونتيسكيو ـ روح الشرائع، روسو ـ العقد الاجتماعي) فان النزعة القومية عشية القرن العشرين ومنتصفه اقتبست عدتها المفهومية من الرومانسية الالمانية (الحصري، عفلق) بشكل أساسي، أو بدرجة أقل من الطليان (اعتماد الكواكبي على الفيري)[٣٩].

يمثل الكواكبي طفولة اللقاء بين الفكر الميثولوجي/التاريخي والفكر الأوربي الوضعي، فتراه يجمع بين أقطاب تمثل السلالة المقدسة (الخلافة) والبناء السياسي الحديث (الدولة الدستورية) والنزعة الاثنية المعاصرة، هذا القران المدهش، يبدو، من الوجهة المنطقية، تناقضاً في التعريف، لكنه، من الوجهة الثقافية، يكمل ما بدأه الأفغاني: إضفاء الطابع الدستوري على الخلافة، أي تحديثها وإلغاء مرتكزها المقدس، استمرار النزعة الدستورية، ثم إرساء التمايز الاثني (العربي) عن التركي، بشطر التماثل الديني شطرين

(٣٩) حول الحصري انظر

-- William L. Cleveland, *The Making of An Arab Nationalist, Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton, 1971.

أيضاً ت. ب. تيخونوفا، ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٧.

ـ ساطع الحصري: آراء وأبحاث في القومية العربية، بيروت، ١٩٥٩.

كذلك: ميشيل عفلق: في سبيل البعث، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٦٣.

اثنيين (الخلافة في قريش)[٤٠].

إن بذور التناقضات التي صادفت عملية تشكيل الهوية الذاتية في الرقعة العربية تكاد أن تتجسد، بصورة ظاهرة، أو مضمرة، في التخيل الفكري الذي صاغه الافغاني كما في التخيل القومي الذي وضعه الكواكبي، واختزانهما لهذه التناقضات ناجم عن وضعهما الفريد أواخر القرن التاسع عشر وعشية القرن العشرين، في لحظة اشتباك النزعات الدستورية بالاستبدادية، ونزعة تحديد الهوية دينياً (الجامعة الاسلامية) بازاء التعيين الاثني، ولحظة تفكك الامبراطورية العثمانية، وزحف الغرب، ولسوف تتفكك هذه العناصر وتندغم في النظم المعرفية الميثولوجية أو الميتافيزيقية أو الوضعية، على امتداد القرن العشرين، مغتذية على اتساع الفضاء السياسي وانفتاحه أمام القادمين من الدوائر الثقافية المتصادمة، في المدينة، أو بين المدينة والأرياف، على إيقاع الهجرات الهائلة المستديمة للحواضر (المتمركزة عموماً في العواصم)، وقدرة شتى الحقول الثقافية على انتاج مثقفيها وايديولوجييها.

أنتجت الحقول الثقافية المتمايزة ثلاثة أنماط من التخيل الثقافي للهوية القومية: التخيل الميثولوجي ـ الاسلامي، التخيل

(٤٠) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحرير د. محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٥.
في «أم القرى» يقيم الكواكبي مؤتمراً افتراضياً يؤسس لخلافة عربية دستورية، وفي «طبائع الاستبداد» يهاجم أنماط الاستبداد الدينية، والاقتصادية والسياسية. حول تأثر الكواكبي باالمفكر الإيطالي الفيري، انظر E. Tauber، مرجع سبق ذكره.

الايديولوجي ـ الثقافي والتخيل الوضعي ـ التاريخي.

يقيم التخيل الأول هوية الانتماء الحضاري على الدين (الإسلام) أساساً للحدود الثقافية، والأمة الاسلامية إطاراً للحدود السياسية. أما التخيل الثاني فيبني هوية الانتماء على الاثنية (اللغة، الثقافة العربية) جاعلاً إياها حاملاً، والدين محمولاً بالضرورة، محدداً لحظة الافتراق بين الأمة، القائمة من الأزل والدول القومية غير المتحققة. بموازاة ذلك دفع الشكل الوضعي/التاريخي التخيل ذاته إلى أقصى مدياته التاريخية، ناقلاً الوشائج إلى التاريخ ما قبل الإسلامي، إلى عهد الفراعنة (مصر)، أو الفينيقيين (لبنان)، أو امبراطورية سيروس (إيران).

التمثلات القومية تشتغل، لا محالة، على التاريخ. فذلك هو حقل مسوغاتها واستمراريتها. وتجارب هذه التمثلات تقدم لنا نوعاً فريداً، متضارباً، متنافراً إلى أبعد حد. مع هذا ثمة مرتكز عام: الاقرار بوجود اثنية، لها واقع التميز الذاتي. لكن الاثنية نفسها تتميز إما على أساس اللغة أو الدين أو العرق. ويعطينا العالم المعاصر نموذجان متطرفان إلى أقصى حد. هناك اليابان، التي يتميز شعبها بوحدة الدوائر الثلاث المحددة للاثنية، أي الدين (الشنتو) واللغة والعرق. وهناك الهند والولايات المتحدة التي لا يتناغم فيهما أي عنصر من هذه العناصر الثلاثة[٤١].

وتضطر التمثلات القومية إلى البحث عن عنصر تمييز بأي ثمن، حتى لو كان خارجياً على ثقافتها.

---

(٤١) انظر A. Smith، مرجع سبق ذكره.

لا مراء في أن هناك ثلاثة أشكال للنزعة القومية، الشكل الاثني (العروبي)، الشكل الديني (الاسلامي) والشكل التاريخي ـ الاقليمي (الفينيقي، الفرعوني).

تنطوي هذه الأشكال الثلاثة على قراءات متباينة للتاريخ أو، قل بناءات مختلفة للتاريخ: بناء ميثولوجي، يجرد التاريخ من تاريخيته، ويربطه بزمن دائري مغلق، يعيد انتاج الجاهلية والاسلام في تناوب أبدي. إنه الزمن الذي وصفه العروي بأنه «الماضي والحاضر» أو الذي وصفه أندرسون «الماضي والمستقبل المتزامنان في الحاضر». هذا البناء الميثولوجي يختص بالشكل الاسلامي للأمة. إن أمثولته (paradigm) هو مجتمع المدينة لا الواقعي، بل المتخيل، المصفى من سماته الفعلية[٤٢].

أما الشكل الايديولوجي، العروبي، فيعيد تركيب التاريخ بمعايير ومحددات (وعي الذات الاثنية) معاصرة يلصقها بالماضي لصقاً، فيعيد تركيب التاريخ ايديولوجياً مثلما يعيد ذاك تركيبه ميثولوجياً.

ويتفق التياران على عنصر الخصوصية، الدينية هناك، والاثنية هنا، الخصوصية بمعنى التفرد، والجوهر الثابت، الأزلي للجماعة كثقافة.

مقابل هذين يحاول التيار التاريخي إيجاد استمرارية لا تاريخية في التاريخ، استمرارية توصل الحاضر بالماضي دون انقطاعات أو تحولات.

---

(٤٢) انظر B. Anderson مرجع سبق ذكره.

في هذه المساعي لالغاء الزمن، أو تدويره، ثمة الفزع من خواء اللاتعريف، والتوق للخروج من أسره. إنه الأنا المجروحة، الباغضة لتلكؤها، والباحثة عن تعيين للذات وإن يكن سلبياً: نحن لسنا هم!

لقد نمت سبل عدة للنظر إلى الثقافة. النظرة الارتقائية التاريخية evolutionist التي ترى أن الثقافة البشرية أو التاريخ البشري واحد سوى أنه يمر بمراحل متدرجة وأن تباين ثقافات شعوب المعمورة إن هو إلا درجات في سلم التطور الارتقائي. بهذا المعنى احتفى روسو بثقافة الانسان البدائي النبيل باعتباره «طفولة» البشرية[٤٣].

هذه النظرة لا ترى وجود أي تمايز جوهري في الثقافة، فالتمايز زمني، وهو في سبيله إلى الالتغاء.

هناك النظرة الجوهرية (essentialist) التي ترصد في كل حضارة أو ثقافة جوهراً ثابتاً يقرر خصائصها، ويسمها بميسم ثابت من الأزل وإلى الأزل. لا لقاء بين الثقافات، ولا عناصر تقارب. إنها عوالم مغلقة، صماء. ماكس فيبر، هو أحد أبرز منظري هذا الاتجاه في القرن العشرين، مثلما ان شبنجلر هو المكمل لهذه النظرة، أو موصلها إلى أقصى درجات السخف المنطقي. الحضارة عنده رمز، يخترق كل مناحي النشاط الفكري والعملي. الحضارة عنده دائرة مغلقة تتمحور حول رمزها وتولد فتمر بمرحلة طفولة ورجولة

(٤٣) بقيت النظرة الارتقائية للثقافة Cultural Evolutionism سائدة حتى منتصف القرن العشرين، إلى أن تعرضت لنقد مدارس ما بعد الحداثة، التي ترى إلى تجاور الثقافات على أساس مبدأ الاختلاف، دون أن يكون للاختلاف قيمة تطورية.

وشيخوخة ففناء. طفولة الحضارة هي الثقافة، وشيخوخة الثقافة هي الحضارة، المرادفة للموت[٤٤].

بازاء النظرة الارتقائية ـ التاريخية والنزعة الجوهرية المغلقة، هناك مزيج ثالث، لعله الأقرب لواقع الحال، يرى في الثقافة بنية ذات خصوصية في جانب، وذات عمومية في جانب.

والثقافة كنظام معرفي تتضمن ممكنات شديدة الانغلاق، وممكنات معينة للانفتاح.

فكل نظام معرفي، كما نعلم، ينمو ويتطور في إطار نظام لغوي خاص، وثقافة محلية خاصة وتنتج هذه الثقافة مقولاتها لتنظيم العالم انطلاقاً من أشكال التنظيم الاجتماعي نفسه. وهي بهذا المعنى فردية، متميزة، أصيلة. من ناحية ثانية تنفتح هذه المعرفة على نظام الأشياء سواء في الفكر أو المجتمع أو الطبيعة، في تفاعل كوني، شامل. هذان الجانبان يفسحان المجال لوحدة العقل البشري، في جهة، وتناقضه وانغلاقه، في جهة.

النزعة الجوهرية الثقافية في منطقتنا، سواء في شكلها القومي الديني أو شكلها القومي الاثني، تعيد انتاج النزعة الجوهرية وتبني لنفسها سجنها الخاص.

---

(٤٤) حول نظرة ماكس فيبر انظر

Max Weber, *Economy and Society*, London, Two Volumes, 1978.

أما شبنجلر فيعرض فلسفته التاريخية في مؤلفه المعروف The Decline of the West هناك ترجمة عربية صدرت في الستينات لهذا الكتاب بعنوان: سقوط الحضارة الغربية.

ويبدو أن العصر التكنولوجي الجديد ينزع بالتدريج إلى إضعاف رقعة الشطر المحلي، وزيادة رقعة العناصر الشاملة في الثقافات. واقعياً تتسع التفاعلات الحضارية، غير أن هذه تثير، في الوقت عينه، هلعاً يمعن في نزعة الأصالة والخصوصية.

باختصار ما نزال ندور، على مستوى أشد، في إشكالية الأصالة والمعاصرة، الأنا والآخر، على غرار ما كنا عليه مطلع هذا القرن.

من عوامل هذا الاحتدام موقعنا المحدود بل شبه الهامشي عالمياً في انتاج المعرفة وتقنياتها.

VIII

يتوقع ج. ليوتار في تقريره عن المعرفة[٤٥] أن تنشب حروب المستقبل، إذا ما نشبت، في الصراع لا على المستعمرات أو الأسواق، كما حصل في الماضي، بل على المعلومات.

وهناك تقديرات تفيد أن صناعة المعلومات (أو صناعة الثقافة بعامة Culture Industry، حسب اقتراح أدورنو وهابر ماس) تشكل الآن القطاع الرابع الجديد، الذي تتجه إليه الرساميل وقوى العمل المتخصصة على نحو متزايد[٤٦].

---

(٤٥) انظر جان فرانسو ليوتارد
Jean - Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, 1991.

(٤٦) المرجع نفسه.

هذا الانفجار الهائل للمعارف ينطوي على أبعاد تتعلق بوسائط المعرفة (الكلمة، الصورة، الرموز، العلامات)، وأشكال انتاجها، وأنماط احتكارها، وأيضاً ارتكاساتها على وضع الثقافة والمثقف.

تشعب تقسيم العمل في ميدان المعرفة حول المثقف إلى كسرة، إلى شظية في معمار أوسع هو المؤسسة: دور النشر، الجامعات، مراكز الأبحاث، بنوك المعلومات، شبكات الإعلام المرئي والمسموع الجبارة، الخ. كان مانهايم يحلم بأن يقوم المثقف «المنخلع» تركيب الأفكار المتنوعة، المتضاربة، والمحدودة في أوجه الهرم الاجتماعي المتعددة. أما اليوم فإن المثقف يواجه معرفته الجزئية، الضئيلة باستسلام، مدركاً أن المعرفة الكلية أو المركبة، لا تتحقق إلا عبر المؤسسات. وان تزاوج المعرفة والمؤسسة يولّد الخطاب، بالمعنى الفوكوي، كما يولد ما نعته فوكو بـ: سلطة المعرفة.

المفارقة في هذا الوضع: نمو سلطة المعرفة، وتضاؤل دور المثقف الفرد. والمفارقة الأخرى في هذا الوضع التسليع الهائل للثقافة، وتحولها إلى قطاع انتاج يرتبط بالسوق، مما يفتح المجال لرواج سلع الثقافة الدنيا، ثقافة الامتاع (entertainment) (بلا مؤانسة) ويفضي ذلك إلى تدعيم صعود الثقافات الشعبية الدنيا على حساب الثقافة العليا، حيث تنحدر هذه الأخيرة لتنزوي في المؤسسات البعيدة عن الأنظار.

ويقترن انقلاب مكونات الثقافة وإعادة ترتيب هرميتها، بتغيير مواقع منتجي القيم الثقافية، وتغير تراتب المهن والمداخيل، وانفلات قيمة سلعة الثقافة من المحددات التقليدية. (قيمة دقيقة

إعلان لنجم سينمائي، أو قيمة لاعب كرة قدم).

ما نزال نحن، بالطبع، على عتبة تسليع الثقافة، حيث تتحرك المؤسسة في رقعتنا بين حدين ضيقين: الدولة الراعية، والسوق التجاري.

XI

يلتفت المثقف الحديث، إلى توسع الثقافة العليا، في زهو كبير، باعتباره انتصاراً للعلم والعقلانية، وينظر في تفاؤل إلى استمرار هذا الاتساع كبشارة على قرب تلاشي دائرة النظام المعرفي الميثولوجي وما يعطيه من استجابات ثقافية، أو انحسار دائرة النظام المعرفي الميتافيزيقي بحدوده الثقافية المقيّدة.

لكن الثقافة لا تلغى، ولا تتلاشى. وان لهذه البنى أنصاباً راسخة عصية حتى على المسّ، تعلن عن حضورها متحدية صروف الأزمنة الثقافية كلها: ظهور العذراء (مصر ٦٧)، عودة كربلاء ومجيء المهدي (إيران ٧٩)، استعادة الخلافة أو العودة إلى عصر الراشدين (السودان، الجزائر، باكستان ١٩٨٠ ـ ١٩٩٠)، أو شيوع الرؤى والأحلام عن المواجهة الجديدة مع الغرب الصليبي (حرب الخليج ١٩٩١)[٤٧].

---

(٤٧) انتبه ميشيل فوكو أيام الثورة الإيرانية، مثلما لاحظ صادق جلال العظم بعد نكسة حزيران ١٩٦٧، ومثلما يلاحظ الباحثون الحاليون للحركات الإسلامية، أن رموز الثقافة القديمة تجدد نفسها وتتحول إلى «فعل معاش» حسب قول فوكو.

ولهذه الثقافة مستودعها وحاملها وشروط تجديد انتاجها: البوادي، الأرياف، البلدات الطرفية. ولئن ظلت هذه الثقافة لفترة، «مضمراً» اجتماعياً ينقل شفاهياً، فان دفق المهاجرين إلى مدن الصفيح، وتوفرهم على قسط من التعليم، يعطي لهذه الثقافة ممثليها الجدد القادرين على اكسابها وجوداً جديداً: النصّ المدون، واكسائها طابعاً جديداً: يوتوبيات وحركات احتجاجية تعلن خروجها على الثقافة الحديثة ودائرتها العقلانية المزعومة.

يشتد ميل الخروج هذا باشتداد التمايز الاجتماعي داخل الكتلة الواسعة للمثقفين وظهور ما يشبه «بروليتاريا» ثقافية؛ أو باحتدام التمايز اللغوي (الناطقون بالفرنسية مقابل الناطقين بالعربية ـ حالة الجزائر)، والتأثير المتبادل بين هذين الجانبين.

إن ازدواج بنية الثقافة (وجود ثقافة عليا وثقافة دنيا)، كدالّة على هرمية البنية الاجتماعية (فئات وسطى وفئات دنيا في الحواضر، أو فئات حضرية وأخرى ريفية أو شبه ريفية) يغذي باستمرار الانشطارات التالية: العلم مقابل العلم الشعبي، والفن بازاء الفن الشعبي، والدين بازاء الدين الشعبي، ان تمثلات كل

انظر مثلاً:

Georg Stanth: *Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel*
International مجلة *Foucaullt's Enquiries into the Iranian Revolution,*
Sociology، المجلد السادس، العدد ٣، سبتمبر ١٩٩١.

كذلك: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، الطبعة الخامسة، بيروت ـ ١٩٨٢.

انظر كراسي المعنون: معالم الخرافة والعقلانية في الفكر السياسي العربي، لندن، ١٩٩٢.

حقل تبدأ حيث تنتهي تمثلات الحقل الآخر، وان الفجوات في بنية المعرفة تنمّي الحاجة إلى ذلك.

ومن المفارقات أن وسائل الاعلام الالكترونية تقدم للثقافات الدنيا سبلاً للانتشار، تتجاوز محدودية الكلمة الشفاهية، أو النص المدون، إلى الصورة، والرمز، إلى المعاني الجديدة القادرة على اختراق كل أسوار العزلة السرمدية، مانحاً إياها حضوراً قوياً.

الواقع، أن تسارع التقدم التكنولوجي الذي يسمح بذلك، يقوم هو ذاته بخلق الحوافز الدافعة في هذا الاتجاه، نعني بالذات اشتداد تشظي المجتمع ثقافياً، ونشوء مناخ من الاغتراب يقوّض الشعور باليقين وسط هذا البحر المتلاطم من التنوع والاختلاف المتزامن.

لم يعد حي بن يقظان قادراً على البقاء في جزيرة النظر العقلي، مبتعداً بسلام عن جزيرة النظر الميثولوجي حيثما أثبت الاتصال لا جدواه، فأرخبيل الانفصال المكاني للثقافات قد انطمر إلى غير رجعة، في الإطار القومي أو في الإطار العالمي.

لا ريب أن لهذا التزامن القسري لنظم المعاني توترات شديدة تنجب، دون انقطاع، ميولاً إلى الاقصاء والالغاء. غير أن لنظم المعاني رموزاً وأنصاباً وعلامات راسخة مبثوثة، ووجوداً مادياً صلباً. ولكن إذا كانت صلابة الأشياء تستعصي على الزوال، فإن لمعانيها قابلية التغير. وما من منظومة ثقافية إلا ولها طبقات معان متعددة (multivocality) تتيح تداخل النظم المختلفة أي تفاعلها، كما تتيح انفتاح جماعات مختلفة على نظام معرفي معين، سيان إن

كان هذا نظاماً معرفياً ميثولوجياً أم ميتافيزيقياً أم تجريبياً[٤٨].

وأود في هذا الشأن، أن أختم هذه التأملات بايراد مثال من حضارة مجاورة، هي الحضارة الفارسية، على الحضور المدوي للثقافة الميثولوجية ـ الميتافيزيقية التقليدية، وقدرة بنيتها المعرفة على التداخل والانفتاح اللذين أثارا دهشة فوكو[٤٩].

يعد «نموذج كربلاء» (Karbala Paradigm) من أبرز معالم الثقافة الاسلامية الفارسية التقليدية. ولهذا النموذج مستويات متعددة من المعاني أمكن لها أن تجتذب فئات شديدة التباين، بل تزدري بعضها بعضاً من: مهاجري الأرياف الأميين، ورجال الدين التقليديين، وسكنة مدن الصفيح من فقراء المدن، وموظفي الدولة ذوي التعليم الحديث، ومثقفي الطبقات الوسطى، وفئات الخواص من معتنقي العرفان الصوفي.

يلاحظ فيشر[٥٠] حدّة الازدراء المتبادل بين هذه الفئات، قبل احتدام أزمة ٧٨- ١٩٧٩، وميلها، بعد اندلاع الأزمة، إلى الالتفاف حول النموذج الميثولوجي لواقعة كربلاء. لقد أعادت كل هذه الفئات انتاجه على شكل دراما اجتماعية، سواء في الطقس (مواكب الأحياء الفقيرة) أو في المنابر (مواعظ رجال الدين) أو في الشوارع

---

(٤٨) Bryan S. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York, 1974.

(٤٩) حول موقف فوكو، انظر Georg Stanth مرجع سبق ذكره.

(٥٠) حول نظرة فيشر إلى أنماط التدين واختلافها باختلاف الفئات الاجتماعية انظر مبحثه:
Iran From Religions Dispute to Revolution، مرجع سبق ذكره.

(التظاهرات) أو في الفكر (تأملات المثقفين والمتصوفة). وبرزت الشخصية التاريخية الأساسية في هذه الدراما (الحسين) في صور شتى: الكائن، المقدس، المتعالي، المنقذ، لدى المهاجرين، المهمشين، أو رمز شرعية الامامة النازع لشرعية أي حاكم دنيوي (رجال الدين)، أو الفيلسوف العارف، المتأمل، المنزه عن ادران الحكام الفاسدين، ورمز الفيلسوف الافلاطوني/ الحاكم (لدى العرفانيين)، أو المحارب ـ المناضل (لينين أو غيفارا لدى مثقفي الطبقات الوسطى).

تمكن قراءة عوامل سيادة هذا الشكل الميثولوجي في التاريخ الخاص لتطور النزعة القومية الفارسية المندغمة (منذ القرن السادس عشر) بالمذهب الاثني عشري أو (الجعفري)، وتحويل الطقوس الصوفية، بعد تحطيم الطرق والزوايا، إلى طقوس حسينية (التشابيه، السبايات، المواكب) تغلغلت في أعماق أصناف الحرف والتجار، كما في أعماق الريف، مدعمة بهيكل مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة (هيكلياً ومالياً)، وشبكات ملالي ورجال دين، ناهزوا ٥٠ ألفاً عشية الثورة.

ينضاف إلى هذه القراءة شرط اجتماعي/ ثقافي آخر: نشوء الدولة التسلطية، الواحدية، وقدرتها على تحطيم وابتلاع كل المؤسسات الثقافية، ونجاحها في اقصاء قطاعات هائلة من المثقفين الحديثين، إلى درجة أفرغت النسيج الاجتماعي منهم، مقابل هذا تدفق فقراء الأرياف على المدن (بمعدل ربع مليون كل عام) ليغيروا من التركيب الاجتماعي للحواضر، ويملأوا ثنايا الفراغ الثقافي.

ونلاحظ أن شروط التفسير المتعدد للنموذج الميثولوجي، لا

ترجع فقط إلى تعدد مستويات معانيه، بل ترجع أيضاً إلى اختلال واضح في دور وفاعلية مؤسسات الثقافة الحديثة من جراء هيمنة الدولة.

غير أن التوحد حول هذا النموذج الميثولوجي كفّ، أو تفتت بمجرد نشوء الدولة الشمولية الاكليركية الجديدة، مما يشير إلى إمكانية انفتاح النظام المعرفي، أياً كان، ومحدودية هذا الانفتاح أيضاً.

معاينة ثانية

تحولات العالم

عنف الانتقال من القومي إلى الكوني

دشن القرن العشرين تاريخه باعلاء شأن الدولة القومية إلى مصاف الضرورة. فزج بنا في حركتها. في آخر هذا القرن نفسه ، بدأ خطاب العولمة) (globalism)أو «مذهب العولمة» ان شئتم) يعظ بقرب زوال الدولة القومية بوصفها شكلاً بالياً، ضيقاً لتنظيم الجماعات وادارة شؤونها. فوجدنا انفسنا في مأ زق التكيف حتى قبل ان نستكمل الانتقال الأول.

أ ـ لبنة اساسية

هذا التضاد الصارخ بين دعوات بداية القرن، ودعوات أخرى، القول بضرورة بناء الدولة القومية وتعميمه من هنا، ثم القول بضرورة تجاوزها، بل الشروع الفعلي بتجاوزها، من هناك، يكشف، كما نعتقد، ان الدولة القومية تؤلف الاطار الاساسي، أو قل المعيار الجوهري لتحديد ماهية العالم الجديد، الكوني أو

المعولم. نعني انه يتيح تحديد موقعنا في عالم الغد، نحن اخر القادمين إلى هذا الشكل الجديد من التنظيم السياسي الاجتماعي

ولعل مركزية مفهوم ووجود الدولة القومية في تعيين معنى الشرط الجديد يتجلى بوضوح في مصطلح global نفسه، الذي تنمحي فيه اية معالم لأية حدود سياسية أو تخوم ثقافية، خلافا للمصطلح السابق المتداول، اعني به العالمية أو الأممية (international و.internationalism)

ومن دون الدخول في متاهات فيلولوجية عن اصل هذا المصطلح (وبالذات تشكله من مقطعين inter و(national دعونا نعاين مترافاته العربية، انتقالا بعد ذلك إلى نظرة تاريخية ارحب.

المعربوّن اعطوا، بذكاء ومرونة، لهذه الكلمة، عدة مترادفات حسب ظروف الاستعمال والسياق:

١ ـ دولي (دولية). ٢ ـ اممي (اممية). ٣- عالمي (عالمية).

هذا الثلاثي (غير الهيجلي) يعكس ثلاثة مظاهر لعالمنا المعاصر الذي ابتدعته الرأسمالية الصناعية الحديثة:

١ ـ الدولة. ٢- الامة. ٣- العالم (العلائق بين دول ـ أمم).

بتعبير آخر اننا بازاء عالم مؤلف من وحدات هي الدولة، وان الدولة هي وحدة تتطابق (أو يفترض ان تتطابق) فيها الحدود الثقافية للجماعة المسماة أمة مع الحدود السياسية للدولة.

معروف ان تطابق الحدود الثقافية للجماعة مع الحدود السياسية ليس متماثلا ولا متجانسا. مع ذلك فان الدولة الحديثة التي ابتدعها العصر الصناعي تربأ بهذه «الانحرافات» وتبتكرما يساعدها على

تجاوز مزالق التاريخ، واقعا أو تخيلا.

تتحدد الأمم، بمعيار الارادة السياسية للعيش المشتركة (حسب المدرسة الفرنسية: رينان مثلا) أو بمعيار الثقافة المتجانسة والمجانسة (حسب المدرسة الالمانية، فيخته، شيلنج).

وبودي ان اتناول المعيار الثقافي فهو الأعم والأشمل في تعيين حدود الأمم.

ان تعيين الجماعة (الأمة، الأثنية) بمعيار الثقافة يفتح الباب لمشكلة أي معيار نحدد به الثقافة. فهذه الاخيرة ليست معطى فيزيولوجيا، رغم ان بعض الانماط العنصرية ادخلت عبر الاثنوجرافيا وتعيين تخوم الثقافة القومية، ثلاثة دوائر للتمايز: تعيين الثقافة على اساس الدين، أو على اساس اللغة، أو على اساس العرق. لا ريب في ان هذه ابتكارات بشرية ظرفية. فما من حركة قومية نزاعة لمماثلة حدود ثقافية مع حدود سياسية إلا وتبتكر تاريخاً أو ماضٍ قومياً يمتد إلى سحيق الزمان. ويقدم لنا التاريخ المعاصر نموذجين قصويين غريبين حقا: اليابان، حيث تتطابق كل هذه الدوائر الثلاث (الدين العرق اللغة)؛ والولايات المتحدة أو الهند، المفتقدة لأية واحدة منها. وبين الاثنين انماط شتى من دول تجمع واحدا أو اثنين من معايير تحديد الجماعة القومية.

ب ـ الازدراء الكلاسيكي

لا مراء في ان هذا الشكل القومي من تعيين تخوم الجماعات جديد كل الجدّة على التاريخ البشري. فما سبقه في عصور غابرة لا يزيد عن أشكال سديمية من أقوام زراعية منظمة في قبائل وعشائر،

أو جماعات معزولة، متشظية، ودول مدينة، تتجاور دون كبير اتصال حتى وان جمعتها، في خلط عشواني، امبراطوريات مقدسة.

ان عمر هذا التنظيم الجديد كشكل واع للبناءات المجتمعية لا يزيد عن قرنين. وهو يرتبط، لا مراء في ذلك، بالحقبة الصناعية، التي قد نطلق عليها اسم عصر الرأسمالية، أو عصر الحداثة، أو العهد الصناعي، تبعا للمدرسة التي ينتمي اليها كل منا. وفي القرن الثامن عشر، وجل القرن التاسع عشر، لم يكن المفكرون (الفلاسفة عموما) ينظرون جديا إلى الدولة الجديدة (الدولة القومية) الا باعتبارها لحظة انتقالية، تفضي إما إلى دولة عالمية أو كيان عالمي من نوع ما. حسبنا في هذا الشأن ان نورد رؤى عدد من المفكرين: كانط، سان سيمون، ماركس، أوجست كونت.

لم ير كانط، ابو العقلانية المعاصرة، في الدولة سوى لحظة في الزمن البشري الأكبر، وكان يرى ان الهدف الاسمى للطبيعة، حسب قوله، هو تشكيل مجتمع بشري اسماه «نظام الاتحاد بين الشعوب»، ويتحقق هذا بتوسط «اتحاد دول حرة» على اساس سلام دائم وبدستور مدني يقوم على ثلاثة عناصر هي:

١ ـ الحق المدني للافراد الذين يؤلفون شعبا.

٢ ـ حق الشعوب، الناظم للعلاقات بين الدول.

٣ ـ الحق العالمي القائم على ترابط البشر والدول باعتبارهم مواطني دولة عالمية تنتظم فيها البشرية جمعاء.

ورغم ان هذه الفكرة «خيالية» في زمنه (حسب تعبيره)، فانها كانت تجسد بتصوره المسار العقلي للبشرية، خصوصا مع تنامي

واتساع نموذج الدولة ـ الأمة امام ناظريه.

اطراد هذا النموذج كان يمهد للعالمية مثلماان انانية الدولة الفرادي كانت تعرقل هذا المسار. ولربما كان كانط يرى ان على الدولة ان تقدم بعض التضحيات على غرار الفرد الذي حتمت عليه ضرورات الاتحاد في مجتمع حديث (الدولة القومية) التخلي عن بعض حرياته. انانية الدول اذ تعترض العالمية المنشود، تطرح، برأيه، بديلا (وان يكن سلبيا) يتمثل في قيام اتحاد دائم، مستمر التوسع، يقي البشرية من الحروب ويروض النزعات العدائية. وقد اسمى هذا الاتحاد بـ«الأمم المتحدة».

وباختصار، كان كانط يرى إلى حتمية نشوء اطار عالمي لمجتمع البشرية الواحد، اطار يفرض ضبطا عالميا للدول، على غرار ما يضبط مجتمع الدولة الفرد الواحد، حماية لحق المجموع.

لم يكن من قبيل المصادفة ان يطلق كانط على نفسه اسم «مواطن عالمي»، أو ان يجهد لبلورة اخلاق كونية (عقلية) معوضة عن انهيار اخلاق الكنيسة بعالميتها الضيقة، النافية لاديان وثقافات الشعوب الاخرى.

ويقدم لنا سان سيمون، بالمثل، فلسفة عالمية تزدري بالقداسة المزعومة للدولة القومية التي نمت بعد.

ارتبط فكر سان سيمون العالمي بالطابع الصناعي للمجتمع الحديث وتحولاته. فنشوء السياسة أدى، في منظوره، إلى انهيار الطبقات الاكليروسية والعسكرية، مقابل بروز طبقة المنتجين (تضم الصناعيين والعمال في كتلة تاريخية واحدة) ورسوخ مكانة العلم

ودوره. نعرف ان رؤية سان سيمون تنطلق من فكرة تنظيم المجتمع وادارته عقلانيا كمقدمة لما اسماه انشاء «حكومة لعالم المستقبل». من بالغ الدلالة انه وضع هذه الافكار في مبحث خاص بعنوان The Globe، وانه تطلع إلى الاتصال بالافارقة والآسيويين، مسيحيين ومسلمين، بحثا عن سبل تحقيق عقلانيته الكونية (أو المعولمة برطانة هذه الايام).

الواقع ان تطلعات كانط وسان سيمون لم تكن مقطوعة الصلة بالافكار العالمية لجان جاك روسو ودوسان بيير (صاحب مشروع السلام الدائم). وكانت هذه الرؤى تشكل جزءا من ثقافة عصر الانوار الاوربي. وهي تقوم على فكرة وحدة العقل البشري، ووحدة تطور النوع الانساني، ووحدة التطور التاريخي، والاعتقاد بوجود مسار خطي، ارتقائي، من البربرية (أو البداوة حسب التعبير الخلدوني) إلى الحضارة، لدى كل شعوب الارض قاطبة. من هنا، مثلا، نفهم اعجاب روسو بـ«البدائي النبيل» الذي يمثل طفولة الحضارة، وتوقير هيجل لانطلاقة العقل من الشرق في رحلة التفتح الديالكتيكي للروح.

ورث كارل ماركس وأوغست كونت، كلٌ من موقعه هذه النظرة العالمية، الشمولية، وهذا التفاؤل بقرب نشوء كيان عالمي مُخلّص من شوائب الاضطراب، وقرب اضمحلال الدولة أو زوالها وتنظيم العالم على اساس جديد: على قاعدة وحدة الصناعة والعمل (عند ماركس) أو على قاعدة الثقافة الجديدة، أي المذهب الوضعي، الدين الجديد الجامع لكل البشر (عند كونت) الذي بعث برسائله المتقدة حماسا إلى قيصر روسيا (نيقولا الثاني) والصدر

الاعظم في الباب العالي العثماني، ورئيس طائفة الجزويت، يدعوهم إلى المذهب الوضعي، دين العالمية الجديد.

يبيّن ما تقدم ان جدّة ظاهرة الدولة القومية في القرنين ١٨ و١٩، لم تستثر غير الازدراء النقدي، ولم تحفز سوى البحث عن منطق تجاوزها التاريخي: منطق العقل (حق الوئام والتعاقد، أو حق السلم)، أو منطق الصناعة وتعميم البؤس، أو منطق الثقافة (الدين) الموحّد.

ج ـ تعميم المبدأ

من منظور القرن الثامن عشر، بل وجل القرن التاسع عشر، بدت الدولة القومية في الفكر الفلسفي ـ الاجتماعي بمظهر «ولد شقي»، اناني، بحاجة إلى لجم وتهذيب، في إطار كيان عالمي؛ كما بدت هذه الدولة مجرد لحظة انتقالية، لن تعمّر في كل الاحوال طويلا. غير ان التطور العالمي اندفع في اتجاه ارساء هذه اللحظة والامعان في تثبيتها، بدل تجاوزها. أو هكذا بدت صورة العالم، بدرجة اشد، منذ الحرب العالمية الاولى. ولعل ما من فترة في التاريخ شهدت هذا الدفق الهائل في تشكيل المزيد والمزيد من الدول القومية، وصعود المزيد والمزيد من الحركات القومية المنطلقة من أوربا، والمكتسحة للقارات. وقد دخلنا نحن حقولها في هذه الفترة بالذات.

حتى الثورات الاجتماعية التي قادتها نخب ذات منحى اممي، وجدت نفسها حبيسة هذا الشكل الخاص من التنظيم السياسي/ الاجتماعي الذي عمّ العالم كله تدريجيا، متجاوزا اشتراطات القرن

التاسع عشر لماهية الأمة ـ الدولة، كأن تبلغ حجما معينا من السكان ومن طاقات الانتاج، والسعة الجغرافية، أي ما يُعرف بـ"مبدأ قابلية البقاء "viability"، الذي استثنيت بموجبه شعوب كثيرة من حق تشكيل دولة خاصة، بكل الازدراء المعهود لدى الدول الكبيرة المقررة.

وهكذا انحبست كل التيارات الأممية والعالمية في قفص الدولة القومية، وبات عليها ان تحتمي باسوار الأمة، مثلما كان ابناء الحواضر الأول يحتمون باسوار المدن من عصف البرابرة في بوادي العالم.

اعتبر هذا الشكل الجديد أرقى من سابقه، أي أرقى من دولة المدينة، أو من الامبراطوريات الرخوة، المقدسة، سواء من الناحية العملية ام النظرية، رغم ما اكتنف مبادئ تشكيل الدولة القومية من صعاب نظرية وعملية بالمثل.

فالدولة الجديدة جهاز اكفأ للتحكّم برقعة محددة، جهاز شامل يفوق سلطات المدن المنعزلة، أو الطوائف الحرفية وسواها، مثلما يفوق سلطة القبائل والعشائر، وهي جهاز اكفأ ايضا لدعم وحماية وتطوير الاقتصاد كاقتصاد قومي، بحماية حق الحياة والملكية، والتحكم بالسياسات المالية والضريبية واصدار النقود (الاجهزة البيروقراطية)، وهي جهاز اكفأ لتنظيم وضبط السلام الاجتماعي الداعم لهذا التطور الداخلي (المحاكم، اجهزة الشرطة) أو الدفاع الخارجي (الجيوش الدائمة). والدولة الجديدة ايضا جهاز اكفأ لفرض تجانس ثقافة قومية موحدة (نظم التعليم الممركزة).

وأخيراً فان هذه الدولة اداة لبناء العلاقات الدولية: التجارة

الدولية، معاهدات السلم، السوق العالمي، أو حروب التوسع.

بتعبير آخر باتت الدولة القومية الشكل الأنسب، ظرفيا، لسير النظام العالمي القائم على تقسيم العمل والتجارة الدوليتين في هذا الطور من العصر الصناعي الرأسمالي.

لقد فككت الدولة القومية الجديدة الكيانات الشاملة ما فوق القومية، العابرة للجماعات (مثل الامبراطورية الرومانية، الامبراطورية العثمانية... الخ) مثلما فككت الكيانات دون القومية، لكنها ارست بالمقابل نظاما عالميا قوامه تعميم الدولة القومية كشكل أولي للتنظيم الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي ـ الثقافي ـ الحقوقي ـ العسكري.

العالمية في هذه الحقبة اتخذت، كما نرى، شكل انتشار وتعميم الشكل القومي في المعمورة كلها.

بتعبير آخر، كان النظام العالمي نظاما مؤلفا من دول القومية، وكان هذا النظام يدفع باستمرار ويشجع باتجاه تأسيس هذه الوحدات، مثلما ان هذه الوحدات الأولية كانت ترسخ النظام العالمي، من حيث كونه نظام علائق تقوم فيه الدولة مقام فرد في مجتمع، فرد يتمتع بحقوق التمثيل والتصرف والتملك. الدولة القومية هي، اذن، حامية النظام العالمي، مثلما ان النظام العالمي هو حامي الدولة القومية كفرد حامل للسيادة.

هنا نواجه الخصوصية (الدولة) والعمومية (النظام العالمي) كوجهين متكاملين، متضافرين يقوي احدهما الآخر وصولا إلى نقطة لا بدّ بعدها من تجاوز الشكل الكلاسيكي للاثنين معا.

لتوضيح ذلك حسبنا الالتفات إلى دور الدول في النظام العالمي.

مثلما يواجه الفرد، في المجتمع، انقسامات واستقطابات، قوى عاتية وقوى ضعيفة، مؤسسات وجماعات، ترسم له حدود ومجالات تقدمه وتراجعه، تلكؤه وانقضاضه، هشاشته أو متعته، كذلك فان النظام العالمي المؤلف من مونادات الدول، ينطوي هو الآخر على تفاوت في كثافة القوى الاقتصادية والسياسة العسكرية والثقافية. وان هذا التفاوت يهدد، في تأرجحاته وتذبذباته، كامل نسيج العالم أو مكوناته الفردية.

لقد اطلق عصر الرأسمالية الصناعية، بما فيه من اختلالات اجتماعية وعالمية، ثلاث استجابات متباينة: الفردية، الجماعية، الدولتية، تمجيد الفرد، تمجيد الجماعة، تمجيد الدولة. وتمثلت هذه المظاهر الثلاثة للمجتمع الصناعي الرأسمالي في ثلاثة تيارات ايديولوجية هي الليبرالية، الاشتراكية، الفاشية.

كانت كل حركة تعكس مظهرا من مظاهر اختلال أو قوة التنظيم الاجتماعي الجديد، وتحولت من خلال الظفر بالسلطة السياسية في مجموعات دول قومية متفرقة، إلى تأسيس نظم عالمية فرعية، اشتبكت في صراع مميت، مدمر، غطى جل القرن العشرين. لكأن التاريخ الصناعي عمل وفق مبدأ هيغلي، بانحلال الظاهرة إلى مكونات ثلاث، ثم احترابها وصراعها، لتخلص أخيراً إلى نوع من الاندماج أو التركيب الهيغلي، ايضا لتكتسي النظم الليبرالية مظهراً اجتماعياً (نظام الرفاه الاجتماعي)، وتتطعم النظم الجماعية بعناصر فردية، فيما يعمل هذان النظامان، حتى من خلال

المجابهات، على قضم الدولة، ولجمها باسم اممية جامعة، ترى إلى القومية كأنانية بغيضة، جاحدة، ضيقة الافق.

خلال عملية انحلال المجتمع الصناعي إلى المكونات الثلاثة (الفردية، الجماعية، الدولية) ثم اشتباك هذه المكونات التي تحولت إلى نظم عالمية فرعية (sub - systems) محتربة، كانت الوحدة الاساسية للنظام العالمي، أي الدولة القومية تتعرض لخطر داهم، واقعي أو متخيل.

كان النظام العالمي يولد الاختلال تلو الآخر، وكان توازنه القلق يدفع باتجاهين متضادين، الانزواء والحمائية (كما في فترة ما بين الحربين ١٩١٧ ـ ١٩٤٠) أو المزيد من العالمية، كما هو الحال بعد الحرب العالمية الثانية.

كانت الدولة القومية تدفع النظام العالمي، مثلما كان النظام العالمي يدفع الدولة القومية إلى المزيد والمزيد من المؤسسات فوق القومية، على كل الصعد: المؤسسات العسكرية فوق القومية (الاطلسي، وارشو... الخ)، والمؤسسات السياسية فوق القومية (عصبة الأمم المتحدة، مؤتمر عدم الانحياز، قمة الدول الاسلامية، قمة السبعة الكبار) أو المؤسسات الحقوقية فوق القومية (محكمة العدل الدولية، محكمة العدل الأوربية)، أو المنظمات الاقتصادية فوق القومية (السوق الأوربية).

هذا التفاعل بين النظام العالمي والدولي القومي كان يعمل بمنطق هوبزي ـ كانطي، أي المنطق القائل بأن منطق «الطبيعة»، حسب كانط، ينمي العالمية، أو المنطق القائل بأن حرب الجميع ضد الجميع، يؤجج منطقا مضادا منطق السلم، وان منطق الانقسام

المحترب يذكي منطق الوحدة البشرية المسالمة.

ليس هذا المنطق بطبيعة الحال مجردا أو فكرة غائية مسبقة بل ثمرة انماط الاتصال بين البشر وتفاعل ما صنعوه من نظم منجبة للاضطراب والخطر، مثلما هي منجبة لثمار الحضارة النافعة.

اشتد منطق العالمية، كما نرى، بتطور السوق العالمي، وانفتاح المبادلات، والتجارة الدولية واسواق المال على مصراعيها، مثلما اشتد بمنطق تنامي الاحتراب ومخاطر الدمار الشامل. نظم الاتصال الحديثة اعطت زخما هائلا لهذا الدفق، اذ حلت الطائرات والسيارات، ثم التلفزيون والهاتف، والاقمار الصناعية، محل سلاحف السفن البخارية والتلغراف، لتقلص رقعة العالم وتحوله إلى حقل مكتظ، منضغطcompressed كما يقول روبرتسون. وجاء ابتداع نظم العسكرة الحديثة ليجهز على الطابع الموضعي للحروب ويحولها إلى حروب كونية في عصر القنبلة النووية والصواريخ عابرة القارات.

كانت نظم الاتصال وما يقترن بها من عمليات تخترق المجتمعات كلها، تضيق بالحدود الاجتماعية المرسومة على الخرائط والفاصلة بين شتى الجماعات الثقافية. وما كان لبثّ الاقمار الصناعية وهو يلّف الكرة الارضية ليعي ان المسافة التي يطويها مؤلفة، مثلا، من قارات أو دول، أو انها تشتمل على حدود بلد شاسع أو دزينة بلدان صغيرة.

هذا الزخم هو الذي هيأ للانتقال من لحظة العالمية (أو الدولية international) كنظام للعلائق بين دول قومية، إلى لحظة الكونية (أو العولمة globalization) الفالت من أسر هذه الحدود.

كيف تراكمت هذه التحولات واين حققت أولى اختراقاتها، اسئلة قد تخضع للكثير من الجدل والتمحيص. ولكن يمكن القول ان اسواق المال (في المجال الاقتصادي) وعمليات الاتصال (الثورة الالكترونية)، اطلقتا رصاصة الانطلاق نحو تجاوز الدولة القومية.

وعلى سبيل المثال، فان النظام العالمي الكلاسيكي، ما قبل الكوني، كان دوما محروسا (في مجال التبادل) بدولة قومية اساسية (كما يقول بول هيرست) أو عدة دول. فانكلترا في القرن التاسع عشر كانت الضامن للمبادلات العالمية، فيما كانت اميركا هي الضامن لهذه المبادلات منذ عام ١٩٤٥ وحتى انهيار اتفاقية «بريتون وودز» مطلع السبعينات. وكانت روسيا حامية للنظام العالمي الفرعي (الممثل للتيار الجماعي)، مثلما كانت اميركا حامية للنظام العالمي الفرعي (الممثل للتيار الفردي ـ الليبرالي) المعاكس.

لقد تبلور مفهوم العولمة (أو الكونية) لتوصيف وتعيين تخوم الظاهرات الفالتة من سيطرة الوحدة الكلاسيكية، الدولة القومية، اما بسبب طابعها التكنولوجي المحض (نظم الاتصال) أو بسبب تعذر انغلاقها في حدود قومية (اسواق المال والمبادلات).

هذا التطور قضم، دون ادنى ريب، سيادة الدولة (طوعا أو كرها) بالمعنى المعروف في جل القرن العشرين. وتضاءلت الاهمية المركزية للدولة بانتهاء الحرب الباردة.

حسبنا القول ان دولة قومية، كبريطانيا مثلا، لا تستطيع التحكم بحركة رؤوس الاموال والسلع خارج نطاق بعض القواعد المشتركة الحامية للنشاط الاقتصادي، وتعجز عن ضبط حركة المعلومات والاتصالات. بل لو انها سعت إلى وقفها أو الحد منها

لأصابت الحياة الاقتصادية والاجتماعية في بريطانيا بشلل مدمر. ويمتد عجز بعض الدول الأوربية مثلاً إلى ميدان حركة البشر (في حدود اتفاقية شنغن)، رغم ان قوى العمل الحي ما تزال ساكنة نسبيا ومقيدة بقيود ضوابط الاقامة وسمات الدخول، رغم ان هذه الضوابط لم تدخل المسرح، على أي حال، الا بعد الحرب العالمية الأولى.

ثانيا: الكونية والدولة القومية

إذا كانت العولمة تفترض انطلاق قوى السوق، وانفصالها عن البنى السياسية الموضعية، وتحول هذه الاخيرة إلى أداة وسيطة، عاجزة عن التحكم، فان مسار العولمة يفرض سمات بنيوية جديدة على اكثر من صعيد. ويمكن لنا ايراد عدد من هذه الخصائص كما تتجلى في علاقتها بالدولة:

أ: مشكلة الحكم والتحكم

ينبئ خروج قوى السوق عن مجال سيطرة الدولة، واقترابه، أو سعيه للاقتراب من وضع ذاتي التنظيم، عن تزايد سطوة النخب التكنوقراطية وجموحها. وتنشأ مفارقة مستحكمة: فالنخب السياسية المفوضة، والمخولة، على اساس الانتخاب، لن يعود بوسعها ان تتحكم بسير العمليات المعولمة (الكونية)، في حين ان النخب التكنوقراطية/ الاقتصادية غير المنتخبة تتحكم بهذا السير. هذا التضاد يطرح على بساط المساءلة قيمة ومعنى قواعد الديمقراطية من حيث حرية الاختيار، والقرار، والمساءلة، والضغط والتغيير في

اطار النظام السياسي ـ الحقوقي الراهن. أي يطرح مشكلة مَنْ يحكم؟ سلطة سياسية منتخبة لا تقرر، ام سلطة اقتصادية غير منتخبة تحسم وتقرر؟ كيف السبيل إلى الخروج من هذا التضاد؟

اخترنا موضوعة التحكم لأنها، برأينا، ذات ثقل مركزي، ينشب حولها صراع ضار بين دعوات إلى حكومة عالمية (مبادرة ستوكهولم) أو الدعوة إلى مجتمع مدني عالمي، يقيد قوى السوق، أو التبشير الليبرالي الجديد بقرب زوال الدولة، والوصول إلى المجتمع التجاري الخالص كما اراده كلاسيكيو الليبرالية (آدم سميث) مجتمعا ينتظم ذاتيا على احسن وجه، ولا يعكره (حسب هذه الرؤية) سوى تدخل الدولة.

هذه الدعوات لم تتبلور بعد في حركات اجتماعية متمايزة، الا انها تشير إلى ان موضوع التحكم هو ميدان صراع مكشوف قد يتخذ اشكالا متباينة في المستقبل. ان النظريات المتعلقة بالدولة ومستقبلها ما تزال بالغة التطرف: القول بزوال الدولة من هنا، أو القول بان الدولة ما تزال على حالها بلا مساس، أو انها لن تمس. هذان القولان، على تناقضهما، وجهان لعملة واحدة. فالدولة لم تبق بلا مساس، ذلك انها فقدت الكثير من وظائفها كناظم وضابط اقتصادي (أو حتى مالك)، كما تقلصت اهمية وظائفها العسكرية اثر انتهاء الحرب الباردة. لكنها ما تزال وستظل إلى أمد غير منظور، تقوم بوظائف وسيطة ومركزية غير قليلة الشأن. وان هناك مسارا تاريخيا مديدا ينبغي ان يقطع قبل ان نصل إلى تحول جذري يؤذن بتحول الدولة، على درجات ومراحل، إلى سلطة محلية، متناقصة الاهمية. غير ان كل درجة انتقالية ستذكي أوار تصادمات حول اشكال

التحكم الجديدة في العالم.

ب: المواطنة والقومية

الخاصية الثانية، ان الدولة القومية تشهد انفصال المواطنة عن الانتماء القومي. فالعولمة، بحكم منطقها، افضت على مدى القرن العشرين كله إلى حركة هائلة للسكان غيّرت وجه المجتمعات المتقدمة، واضفت عليها طابع بنية متعددة الثقافات. ان نظرة سريعة إلى مدن أوربا الغربية واميركا، مهما كانت سطحية، تنبئ عن صلابة هذا التعدد الثقافي، وتثلّم واقع وفكرة الدولة القومية بوصفها رقعة لجماعة ثقافية متجانسة، صوانية.

هذا الحال افضى إلى انفصال المواطنة كحق مكتسب (بالاقامة والعمل) عن الانتماء الثقافي الاثني كحق موروث؛ وهو ينطوي على نزاع، من شأنه ان يعمّ العالم، بين البنية الثقافية المتجانسة، الموحدة، والبنية متعددة الثقافات.

ج: تغير النزعة القومية

انجبت العولمة خاصية ثالثة تتصل بالدولة القومية، وتتمثل في تحول بنية ووجهة النزعة القومية (nationalism)، وبخاصة في أوربا التي تفتك بها أو تغذيها نزعات متضاربة، نزعات انفتاح ترى إلى القومية كشيء ينتمي إلى الماضي، أو ميول انغلاق قومي محافظ أو (ويا للمفارقة) يساري، أو حتى ديني اصولي (مسيحي ـ أوربي أو اسلامي).

وتتميز النزعة القومية في أوربا (ولربما خارجها) بأنها اكتست

طابع رُهاب الاجانب xenophobia، سواء تعلق ذلك بكره المهاجر من العالم الثالث، أو بغض الأوربي للأوربي الآخر الفاتك بالسيادة المحلية (كما تراه مارغريت ثاتشر البريطانية أو لوبان الفرنسي).

ورغم ان هذا التطور اضعف الاشكال السابقة (الضم أو الانفصال) من النزعة القومية السياسية، الا انه لم يقض عليها تماما، بل ايقظ جمراتها الباقية حيثما لم تسنح لها الفرصة لكي تحقق ذاتها. نعني بذلك انطلاق موجة (اخيرة؟) من النزعة القومية: دول البلطيق، دول الاتحاد السوفييتي السابق، تفكك يوغسلافيا لمكوناتها الاثنية، بروز النزعات الاسكلتندية والويلزية (بريطانيا).

يعيد بعض هذه التجارب اليوم، امام ناظرينا، ما فعلته قوميات أول القرن، محتربة على تعيين تخومها الثقافية/ السياسية (ارمينيا ازاء اذربيجان، البوسنة والهرسك ازاء صربيا، البانيا ازاء صربيا، ايرلندا ازاء انكلترا) في مساع للضم أو الانفصال، إلى التعبير عن الذات بصيغ اكثر توازنا (ايرلندا الشمالية).

د: المجال السياسي القومي

أدى التطور العاصف، الذي قاد إلى بداية العولمة، إلى تغيير بنية المجتمع الصناعي الرأسمالي: النمو الهائل لقطاع الخدمات، نمو صناعة الثقافة، الاضمحلال النسبي للطبقة العاملة، الاتساع الهائل للفئات الوسطى.

هذه التحولات أدت إلى خفوت الفوارق بين الاشتراكية الديمقراطية والليبرالية، وتضاؤل الهامش النقدي لليسار الماركسي. ولا ريب في ان سقوط «الاشتراكية القائمة» ونهاية الحرب الباردة،

من جانب، وضمور قوى النقابات، من جانب آخر، انشأ تحولا في نمط الحركات الاجتماعية. فالحركات القائمة على هويات كلية، كالحركات الشيوعية أو الاشتراكية الديمقراطية أو الفاشية، انحسرت وتنحسر بشكل مطرد، بالمقابل أدى التكيف المتبادل (في اطار أوربا) لكل الحركات إلى تطعيم النزعات الجماعية بالفردية الليبرالية، وتطعيم الليبرالية بالنزعات الجماعية (دولة الرفاه)، موصلا هذه التيارات إلى ما يشبه التقارب الوسطي الذي يتوقع له بعض المنظرين ان يلغي الانفصال الايديولوجي الصارم الذي وسم العقود السابقات (شانتال موف، انطوني جيدنز، مثلا).

أدى ذلك إلى التحول من الهويات السياسية الكلية (الطبقة، الأمة) إلى هويات سياسية تتمحور حول القضايا: البيئة، الانثوية، الحريات المدنية، التعليم، الجريمة، الفقر، حقوق الانسان، الأسرة... الخ.

ومما له دلالته ان نلاحظ التناقص المطرد في عضوبة النقابات والاحزاب الكبرى، مقابل نمو هائل في عدد وعضوية المنظمات غير الحكومية. ففي العام ١٩٠٩، مثلا، كان عدد هذه المنظمات لا يزيد عن ١٧٦، اما في العام ١٩٩٣ فكان عددها يربو على ٣٠ الفا. بل ان بعض هذه المنظمات اخذ يخرج عن الاطار القومي بفضل وسائل الاتصال الالكترونية وانتشار مفاهيم شاملة، مشتركة (حقوق الانسان، البيئة، الجوع، الابادة... الخ).

هـ: العلاقات الدولية

الخاصية الخامسة التي يمكن تلمسها تتعلق بتغير بنية العلائق

بين الدول في اطار النظام العالمي.

لقد كان النظام العالمي الكلاسيكي مسندا، دوما، بدولة محورية أو مجموعة دول محورية تتفاوت ادوارها تبعا لتباين الطاقات الاقتصادية والعسكرية المتغيرة.

كان القرن التاسع عشر، قرن هيمنة بريطانيا، والقرن العشرين (جله على وجه التقريب) قرن هيمنة الولايات المتحدة. لكن توزيع القوى الاقتصادية/ التكنولوجية والعسكرية، في اضطرابه وتذبذبه المتواصل، ادى إلى نشوء قطبية ثنائية (الحرب الباردة)، ثم تفكك هذه القطبية، وزوال العوالم الثلاثة، دون ان يتفتح بعد على صيغة جديدة مستقرة، رغم الانفراد الاميركي الراهن الذي يبدو، حسب تقديرات كثيرة، انتقاليا. هناك قراءات مستقبلية ترى امكان صعود أوربا مجددا، أو نشوء عالم متعدد الاقطاب لا أحاديه، خصوصا في حال نمو الصين وتعافي روسيا مجددا، وتقدم المانيا واليابان إلى مواقع جديدة. ان العولمة قد قوضت النظام السياسي العسكري السابق، وتدفع باتجاه آخر، رغم ان معالم الوضع الجديد لم تتبلور بعد.

و: النظام الثقافي العالمي

الخاصية السادسة في ظل انطلاقة العولمة احتدام التوتر الثقافي على نطاق كوني. فثورة الاتصالات والمعلومات تفتح صندوق باندورا، كما يقال، الضاج بكل انواع الثقافات.

تتباين الثقافة من حيث اطرها التنظيمية إلى ثلاثة مستويات: قومي، ما دون قومي، وما فوق قومي.

ويبدو ان نظم الاتصال والوعي المكثف بتنوع العالم، وحق مختلف المكونات الثقافية لأي اطار، في التعبير عن الذات، دفع كل الجماعات المحتشدة في الاطر السياسية للدولة القومية إلى الاندفاع إلى المسرح.

معروف ان الثقافات القومية نمت على اشلاء انحلال الثقافات الصغيرة المميزة للمجتمعات الزراعية قبل القومية. واتخذ هذا الانحلال، في حالات شتى، شكل فرض ثقافة عليا قسرية، تبسط نظاما معرفيا يعتمد لغة موحدة، ونظام انتاج وتوزيع الثقافة.

ومثلما ان الثقافة القومية حطمت عزلة الجماعات الصغيرة المغلقة، ودمجتها، فان العولمة تحطم بدورها عزلة الدولة القومية في اتجاهين: اتجاه الانفتاح على رموز ثقافة كونية، واتجاه تشظي الوحدة الصوانية للثقافة القومية.

واذا تذكرنا ان هناك ما ينوف على ثمانية آلاف مجموعة لغوية/ ثقافية في العالم، فلنا ان نتخيل مدى طابع هذا التشظي.

يذكي هذا الوضع نزعات قومية ثقافية، مثلما اذكى الغزو الكولونيالي السافر نزعة قومية سياسية (= الاستقلال) والغزو الاقتصادي نزعة قومية اقتصادية (حمائية، تأميم).

ان التضاد الثقافي القومي ليس بالظاهرة الجديدة طبعا، فهو من نتاجات القرن التاسع عشر ونجده محتدما تقريبا في سائر الدوائر القومية (= دول) على شكل صراع بين تياري الاصالة والحداثة، في صورة اصالة سلافية روسية، أو اصالة يابانية، أو اصالة عربية، بازاء التغريب الأوربي.

الجديد في احتدام النزعة الثقافية القومية انه يجري في أطر جديدة لم يعد بالوسع التقوقع أو الانسحاب فيها، امام نظم الاتصال الالكترونية التي تلج كل زوايا المعمورة.

يتميز بعض هذه النزعات باحتجاج دفاعي (الاصولية الاسلامية والمسيحية هي احدى صوره) يفتقر إلى أي وضوح أو رؤية مستقبلية، ويمثل، بالتالي صرخة الخاسرين.

هل يمكن ان تتشكل ثقافة شاملة، كونية؟ وهل تستطيع الثقافات الاقليمية (الأوربية، الاميركية اللاتينية، الآسيوية، العربية) ان تخدم بمثابة وسيط انتقالي نحو توليد حقل ثقافي مشترك، أعمّ، كما يعتقد اسميث، ممظرّ القومية المعروف؟

ز- البحث عن مخرج:

قدمت لنا تجارب اجتماعية كثيرة في القرن العشرين صوراً عن اليوتوبيات المخدرة، كما قدمت دروساً أخرى: انهيارهذه اليوتوبيات والنظريات الكبرى (التي يسميها ليوتار: السرديات الكبرى)، فتح الباب أمام العالم كله لخواء روحي يمتلئ اليوم بـ «جذام الميتافيزيقيا». وتجد العالم اليوم يبحث عن يوتوبيات جديدة، وتحاول بعض فرق التدين السياسي خلقها.والليبرالية نفسها حائرة بين الانتشاء بظفر «نهاية التاريخ»، على غرار فوكوياما آملة انتصار الأسواق على السياسة، أو الخوف من انقسامات جديدة على غرار هانتنغتون، باحثة عن حل كلاوزفيتزي للمستقبل، أي حل عسكري بامتياز.

تجر اليوتوبيات الكبرى قوى متنافرة، من الثوري المتمرس،

إلى الأصولي المنغلق، ومن الفلاح المعدم إلى مثقف المدن، إلى عمال المصانع، إلى أسمال مدن الصفيح. ولا ندري ان كان القرن الحادي والعشرين قادرا على ان ان يعلم أبناءه وبناته القبول بعناء الوجود، وتلمس مسرات الروح في عالم «الحسابات الجليدية»، والبداهة المبلدة. ربما.

ح- كلمة اخيرة في الانقسامات العالمية بعد ١١ أيلول

توافق هذا الحدث مع لحظة خاصة في تاريخ العالم، لحظة البحث عن معنى جديد لهذا التاريخ ووجهته، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ونهاية عصر الحرب الباردة. وهذا الانهيار اطلق على جبهة الأفكار عدة استجابات نظرية، أبرزها نظرية حرب أو صدام الحضارات لصامويل هانتنغتون، ونظرية نهاية التاريخ لفوكوياما. ثمة نظريات أو استجابات فكرية أخرى بينها استجابة داعية ظفر العولمة (أوهمي) ودعاة لجم العولمة بانشاء حكومة عالمية (جماعة بيان ستوكهولم). ويمكن تقسيم هذه المذاهب إلى ثلاثة توجهات. التوجه الأول هو الليبرالية المسلحة (كما يمثلها هانتنغتون)، التي ترجح كفة الصراع، وتبقيه، بل تذكيه، وتمده على قاعدة منظّر الحرب الحديثة الألماني كلاوزفيتز: الحرب امتداد للسياسة.

أما التوجه الثاني، فهو ليبرالية السوق (فوكوياما، وأوهمي)، أو الليبرالية السلمية، التي ترى في انتصار اقتصاد السوق انتصار الاقتصاد على السياسة (وعلى العسكرة بالتبعية)، على قاعدة أبو الليبرالية الأول آدم سميث. أما الاتجاه الثالث، فهو الاتجاه الديموقراطي الاجتماعي الساعي إلى لجم الاقتصاد الكوني الطليق

بانشاء حكومة عالمية، تنجي العالم من انفلات قوى السوق، فتعيد بالتالي لعالم السياسة موقعه المؤثر، باتجاه مجتمعات أكثر توازناً.

هذه الموتيفات الثلاثة تحمل بطرق مختلفة أوجهاً شتى من عالمنا المعاصر. فالحرب، هذه الوسيلة الهمجية، ما تزال عنصراً مهيمناً في العلائق الدولية، كما في علائق الدول بأممها، وستظل كذلك لأمد غير معلوم. ولعل أبرز قرينة على ذلك أن الموازنات العسكرية لم تتغير تغيراً يذكر حتى اللحظة. كما أن اقتصاد السوق بدأ زحفه البطيء منذ الثمانينات ليتحول إلى تيار قوي يخترق الاقتصادات الأوامرية، اختراقه لعالم اقتصاد الكفاف البالي. وأما الميل إلى انشاء أجهزة تحكم سياسي كونية، أو فوق قومية ما تزال متلكئة (مجموعة الثمانية، الاتحاد الأوروبي).

جاءت أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) المدمرة لتطغى على الحل الليبرالي (آدم سميث)، وتغذي اتجاه الحل الكلاوزفيتزي، المسلح. والغرب نفسه منقسم بين هذا وذاك. وعلى هذا فإن نظرية صدام الحضارات تلقت نجدة كبرى من أحداث ١١ أيلول المأسوية.

مشكلة هانتنجتون أنه يختزل الحضارة إلى جوهر ثقافي ـ روحي هو الدين، ويذهل عن رؤية البنيان الحضاري بوصفه كلاً معقداً، متفاعلاً هو أصلاً ثمرة عمل وتلاقح أقوام وديانات عدة. ولعل الحضارة الإسلامية هي المثال الأسطع، حيث اندرجت فيها شعوب شتى، وثقافات لا حصر لها. فما من حضارة، إن بقي لهذا المفهوم من معنى مادي في عالمنا المعاصر، دائرة مغلقة على غرار تخيلات أوزفالد شبنغلر صاحب كتاب «سقوط الحضارة الغربية».

المشكلة في نظرية حرب الحضارات أنها تتعجل ملء الفراغ

النظري المفسر للعالم، كما بدأ يتشكل بعد سقوط التجربة السوفياتية وزوال ما كان يعرف بـ «المعسكر الاشتراكي».

في المقابل، أجد أن تسهيل الانعطاف من كلاوزفيتز إلى آدم سميث مسؤولية تقع في جانب منها على «حضارتنا» العربية الإسلامية، المثقلة بقيود الماضي، والهيابة من انتقالات الحداثة. ذلك أن مجتمعاتنا ما تزال على تصادم شديد بين قطاعات البدو والزراع المستقرين والحضر، تصادم في القيم وطراز العيش ونمط التفكير. ونرى ذلك جلياً في النظم السياسية ومصادر شرعيتها، أما حركة التحديث في بلداننا الجارية منذ قرن ونيف تصطدم ببنى سياسية تقليدية لا تسمح لها بالتعبير عن النفس سلمياً، على غرار الغرب.

في غضون ذلك، تمضي الحضارة ما بعد الصناعية بوتيرة مدوية تزيد الهوة الفاصلة، وتخلق بمجرد تقدمها لحظة مأزومة مع «حضارات الماقبل». وإزاء احتدامنا الداخلي، واحتدامنا مع العالم المحيط، نرى ان «الغرب» نفسه يتخذ مواقف مزدوجة. ففي جانب نراه لا يجد في استمرار البنى السياسية البالية، التي لا تتواءم مع الاقتصاد الحديث ومعمار الدولة الحديثة، اي ضير، هذا إن لم يكن مسانداً لها سراً أو علانية. ألم نكن (بل وما نزال) نستشيط غيظاً إزاء مظاهر التعاون والرعاية السياسية الغربية لأنظمة حكم تقليدية، أو استبدادية. بل ان غيظنا من استمرار عالم الماضي يدفعنا إلى ان ننحو باللائمة على هذا الغرب باعتباره المسؤول عن استمرار هذا التخلف. في المقابل نشهر كل أسمالنا الفكرية إذا ما عزّ لأحد من الغرب ان يضغط باتجاه الاصلاح، أي في اتجاه «حلحلة»

الجمود، دون أن نقر بفشلنا. اعلم ان ديناميكيات التغيير تتبلور داخلياً وان ضعفها بالتالي هو مسؤوليتنا الأولى، التي نولي الإدبار عنها بكل إباء، مثل أسد عجوز فقد أنيابه. وأعلم أيضاً أن «الغرب» ليس منزّهاً عن كل ما يُكال له من اتهامات، أو عن كل ما يُنسب اليه من خيبات.

ختاماً، أرى ان نمط تقاتل «الغرب» معنا أقام من الأصنام أكثر مما يعمل على تهديمه اليوم، أما نحن فنذير ظهورنا مستنكفين عن حمل المعاول، نادبين «الحظ العاثر» مستسلمين للبكاء على الأطلال الدارسة، والحاضر المزري، والمستقبل الذي لا اسهام لنا فيه.

مصادر البحث حسب التسلسل الأبجدي لأسماء المؤلفين

المصادر الإنجليزية :

1 - Martin Albrow and Elizabeth King (eds), *Globalization of Knowledge and Society*, SAGE, 1990.

2 - Benedict Anderson, Imagined Community, VERSO, 1985.

3 - Albert Begesen, *Turning World - System Theory on its Head*, in, M.Featherstone (ed), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE, 1996.

4 - James M. Blant, *The National Question*, ZED, 1987.

5 - Gerard Delanty, *Beyond the Nation-State: National Identity and Citizenship in a Multicultural Society*, Sociological Research Online, volume 1, no.3, 1996.

6 - Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE, 1996.

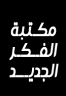
7 - Mike Featherstone (ed), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE, 1996.

8 - Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, 1992.

9 - Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, Stanford, 1990.

10 - William Graf, *The State in the Third World*, in Leo Panitch (ed.) Why Not Capitalism, Merlin, 1995.

11 - Mathew Horsman and Andrew Marshal, *After the Nation State, Citizens, Tribalism and the New World Disorder*, Harper Collins, 1994.



12 - Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780, Programmes, Myth, Reality*, Cambridge, 1990.

13 - E. J. Hobsbawm, *The Age of Extremes*, Penguine, 1994.

14 - E.J. Hobsbawm and Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1995.

15 - Paul Hirst and G. Thompson, *Globalization in Question*, Cambridge, 1996.

16 - P. Hirst and G. Thompsom: *The Problem of "globalization"*, Economy and Society, volume 21. No. 4, 1994.

17 - Jean - Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, 1991.

18 - Marshal McLuhan, *Explorations in Communication*, Boston, 1960.

19 - Frances Fox Piven, *Globalizing Capitalism and the Rise of Identity Politics*, in, Leo Panitch (ed.), op.cit.

20 - Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture*, SAGE, 1996.

22 - Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, Blackwell, 1992.

23 - Anthony D. Smith, *Towards Global Culture*? In M. Featherstone (ed.) Global Culture, op.cit.

24 - P. Treanor, *Structures of Nationalism, Sociological*, Research Online, volume 2, No. 1, 1997.

25 - Bryan S. Turner, *The Two Faces of Sociology: Global or National*? In M. Featherstone (ed.), Global Culture, op.cit.

26 - The UN: *Our Global Neighbourhood: The Report of*



the Commission on Global Governance, Oxford, 1995.

27 - Immanuel Wallerstein, *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World - System*, in, M. Featherstone (ed.), op.cit.

28 - Immanuel Wallerstein, *World - System Analysis*, in, A. Giddens and J. Turner (eds.), *Social Theory Today*, Stanford, 1987.

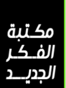
29 - Sami Zubaida, *Theories of Nationalism*, in G. Littlejohn (ed.), Powe and State, Cromehelm, 1978.

مصادر بالعربية

٣٠ . عمانوئيل كانط : نحو السلام الدائم، محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، بيروت، ١٩٨٥.

٣١ . اطلالة على مفهوم العولمة، فالح عبد الجبار، مجلة النهج، السنة ١٩٩٧، العدد ٤٦ ص ١٥٠ . ١٥٥.

٣٢ . مجموعة مؤلفين: من الاقتصاد القومي الى الاقتصادي الكوني، دور الشركات المتعددة الجنسية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.



معاينة ثالثة

سوسيولوجيا البداوة والمجتمع

علي الوردي ـ ابن خلدون ـ دوركهايم

«الأوطان الكثيرة القبائل قلّ أن تستحكم فيها دولة»

«الرياسة في أهل العصبية»

ابن خلدون

تخرج البداوة، عالمياً، من التاريخ كله، فهي في رحلة أفول أكيدة. مع ذلك فإن تاريخ البداوة في العراق يطرق الأبواب بشدّة مذكراً إيّانا بما ألفناه في بطون الكتب من تلازم غابر بين التلاحم القرابي والتسيُّد، أو بوجيزة العبارة، القانون الخلدوني القائل: إن الرياسة في أهل العصبية.

لقد حاول سوسيولوجي عراقي، منذ نصف قرن تقريباً، وعلى مدى عقدين ونيّف أن يعيد للقاعدة الخلدونية بعض حضورها، نعني به الدكتور علي الوردي، في كتابه الأساس: «لمحات

اجتماعية من تاريخ العراق الحديث». في هذه الإطلالة مسعى لرؤية المقاربات والمباعدات في سوسيولوجيا الماضي وسوسيولوجيا الحاضر، ونقاط تقاطعهما.

II

يقول الوردي انه يتبنى في مقاربته المجتمع العراقي نقطة انطلاق خلدونية: صراع البداوة والحضارة.

إن هذا الصراع يمتد عنده، في الماضي، إلى اقصاه. أي انه وجد منذ أن ظهر الاثنان في الخليقة. فالصحراء، حسب قوله، تنتج البداوة، والبقاع الخصيبة تنتج الحضارة، وهما في صراع متصل منذ أن ظهرا إلى الوجود[١] حتى هذه اللحظة. لكن دورة الصراع الخلدوني المستديمة تنفتح عند علي الوردي، على هيمنة أحادية: سيادة روح البداوة وانتقالها حتى إلى المدينة. بتعبير آخر ان الوردي يوقف إبن خلدون على رأسه، لأسباب جد وجيهة سنراها لاحقاً. إن الدورة الخلدونية، كما نتذكر، دورة مغلقة، بل محددة الآماد سلفاً.

III

تبدأ الدورة باستيلاء الجماعة البدوية المتلاحمة بأشكال الولاء القرابي (العصبية)، على الملك (المدينة، أو الحاضرة). لا تملك

(١) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان، الجزء الاول، ص ٢٩٨.

المدينة رداً لهذا الاختراق من قطبها المضاد بالعنف. فالسلاح، والشجاعة، والتماسك، عناصر لا تنتمي إليها بحكم استقرارها وأسلوب معاشها بالذات. لكن المدينة تنتصر على البدوي بأن تزيل عنه صبغته البدوية وتجعله واحداً منها. وبذا تزيل عنه مكامن قوته. إنها تستخدم سلاحها الخفي: الثروة، نعيم العيش. وبإزالة أنياب العصبية، تنزل المدينة عقابها بالبدوي وتفتح طريق دماره كحاكم. وتبدأ دورة جديدة.

في هذه العلاقة تبدو المدينة أضعف من غريمتها (البادية)، في تنظيم العنف، ولكنّها أقوى في تنظيم إنتاج الثروة والرفاه. ويحارب كل طرف بأدواته المتاحة.

IV

إن التضاد بين البداوة والحضارة، عند إبن خلدون، يشمل القيم، وأشكال التنظيم، والإنتاج، والخصال السيكولوجية، والأخلاقية، إنهما عالمان متعاكسان.

البدو	الحضر
- أقرب إلى الخير	- أبعد عن الخير
- أقرب إلى الشجاعة	- أبعد عن الشجاعة
- الكل مسلح	- الكل أعزل (عسكر الحاكم مسلح)
- الكل مسؤول عن المدافعة عن المال	- أوكلوا إلى الحاكم المدافعة عن المال والنفس
- الشجاعة	- يحتمون بالأسوار
- طلقاء بلا أسوار	- الإخافة
- الردع بالإقناع	- الردع في المدينة بالعنف
- سطوة الرياسة من وقار الكبار	- سطوة الحاكم بالإخافة
- الشجاعة والبأس سجايا شاملة	- الإخافة تكسر بأس أهل الحضر[(٢)]

IV

إن تضاد البداوة والحضارة الخلدوني، في حركة دائبة. البداوة تمثل الفاعل / المنفعل. إنها تستولي على الحاضرة، لأن ثراء هذه الأخيرة مغرٍ، ولأنها لا تستطيع مقاومة هذا الإغراء، وتسقط في فخه. إن عصبية البداوة توصل إلى الملك، والملك إلى الترف، والترف إلى ضياع العصبية، وبالتالي ضياع الملك.

تدوم هذه الدورة ٣ أجيال، وعمر كل جيل ٤٠ عاماً، فيكون

(٢) ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، دار الشعب (بلا تاريخ)، ص ٣٣ و١١١ -١١٤، ومواضع أخرى.

عمر الملك ١٢٠ عاماً.

ويلاحظ إبن خلدون أن «الأوطان الكثيرة القبائل قلّ أن تستحكم فيها دولة. أنظر ما وقع من ذلك بأفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد...» إشارة إلى ما فيها من «كثرة العصائب والقبائل». ويضيف «ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة، ولا الشام، إنما كانت حاميتها من فارس والروم والكافة دهماء أهل مدن وأمصار»[٣].

V

لماذا إمتازت المنطقة العربية الممتدة من شمال أفريقيا إلى المشرق إلى الجزيرة، بتجدد الصراع الدوري، المندغم بالطهرية الدينية، والمندفع من البادية إلى الحواضر؟

حاولت السوسيولوجيا المعاصرة الإجابة عن هذا السؤال إنطلاقاً من إبن خلدون واستكمالاً له[٤]: إختلال التوازن بين الدائرة الزراعية agriculturism والدائرة الرعوية pastoralism، لصالح هذه الأخيرة. إن هذا القول المجرّد قد يلوح أقرب إلى المنطقة المعتمة. معروف أن نمط العيش الرعوي ينمي، بحكم طبيعته بالذات، الملكات العسكرية الأساسية في ذلك العهد اللا تكنولوجي: سرعة الحركة، وخفة الإنتقال، وأيضاً القدرة على الهرب، سواء لتفادي

(٣) ابن خلدون، المرجع نفسه، ص ١٤٧.

(٤) أبرز المهتمين هو ارنست جيلنر، في كتابه الموسوم ١٩٨١ Muslim Society.

القتال تماماً، أم لتجنّب خوضه في نقطة غير مواتية. إن الرعوي لا يحتاج إلى إنتاج وسائط الحرب هذه فهي جزء من حياته. وهو لا يعيش محتمياً بأسوار الدعة والطمأنينة، بل يحمل سلاحه في الحل والترحال.

«ولا وجود لنبلاء مختصين بالفنون العسكرية [كما في أوربا الإقطاعية]... الكل [البدو الرحل] يحمل السلاح. ولا وجود لقوة ميليشيا أخرى تستطيع انتزاع السلاح منهم... وإن كان لديهم زعماء، فإن هؤلاء الزعماء إما عاجزون عن نزع سلاح القبيلة أو لا يبدون رغبة كهذه»[٥].

ويرى جيلنر صاحب المقتبس السابق أن طغيان البداوة في شمال أفريقيا وغيابها في أوربا على السواحل المقابلة يرجع إلى تباين الوزن النسبي للإقتصاد الرعوي والإقتصاد الزراعي في المجتمعين.

من هنا سيادة «الحل القبلي» في هذا الجانب وسيادة «الخيار الإقطاعي» في الجانب الآخر، كوسيلة لتنظيم القوة الحربية.

إن تنظيم القوة للسيطرة العسكرية على المجتمعات الزراعية المستقرة أيسر. فالقطعان متحركة أما الحقول فلا![٦]

إن القبائل البدوية التي تعتمد قواها العسكرية على مساهمة الذكور الراشدين، تتميز عملياً بأعلى نسبة من المساهمة الحربية من بين سائر الجماعات، وهي بهذا المعنى تجمع حربي.

---

(٥) أرنست جيلنر، المرجع نفسه، ص ٢٠

(٦) أرنست جيلنر، المرجع نفسه، ص ٢٠.

ويرى جيلنر ان الشرط الأول للحياة الحربية هو القدرة على الحركة، أو بتعبير أدق القدرة على الفرار. وهنا تبرز الحركية العالية للقبائل الرعوية، فهي قادرة على الفرار باستخدام ثروتها نفسها (الإبل، الخيل، المتاع الخفيف)[٧]. وهي تنمي شروط استمرارها بتطوير فن الإغارة على قطعان المواشي، المتنقلة، والتكاثر طبيعياً.

إن مصادرة قوة البدو كجماعة حربية، تنضاف إليها قوة التلاحم الناجمة عن روابط الدم. الحضارة (= العمران الخلدوني) تبدو مستحيلة في العهد الزراعي، من دون سلطة مركزية (الملك). والملك من دون العصبية، الناظمة للقوة القسرية (العنف المنظم القادر على الإمساك بزمام الملك) شبه محال. بهذا المعنى تبدو البداوة ليس فقط نقطة انطلاق الحضارة (تحول البدو إلى الاستقرار) بل شرط أساسي لاستمرارها، مثلما ان الحضارة شرط مسبق لانهيار اللحمة القرابية، أي تفكك العصبية الخلدونية.

«إن جوهر سوسيولوجيا إبن خلدون، جوهر رؤيته للشرط الإجتماعي للإنسان هو هذا: إن الشروط المسبقة اللازمة لنشوء الحضارة تتعارض بالكامل مع الشروط المسبقة اللازمة للتضامن القبلي»[٨].

---

(٧) يقال إن المماليك في مصر كانوا يحملون، في الحرب، المجوهرات تحت دروعهم تحسبا لعواقب اية هزيمة. فالمصوغات هي احتياطي نقدي متنقل يتيح بدء مشروع الاستيلاء على السلطة مجددا بالسيف والذهب، أي بدء المغامرة.

(٨) أرنست جيلنر، المرجع نفسه.

إن تعايش القبائل والمدن ظل مستمراً في العصر الزراعي في توازن مضطرب، عجزت خلاله المدن عن السيطرة على البوادي. وكان الثبات النسبي لهذه العلاقة مصدر الإعتقاد الخلدوني بأنه إزاء ظاهرة أزلية لا فكاك منها ولا خروج.

الواقع أن الدولة العثمانية كانت أول خرق، في العصر الإسلامي / الزراعي، للقانون الخلدوني، خرق للقانون الأساسي لدورة الملك.

لقد اندفع العثمانيون، قبائل بدوية، رعوية، ملتحمة بأواصر العصبية وفقاً لكل مقتضيات ومتطلبات التحليل الخلدوني. واستولوا على الملك، في الجيل الأول. وقام الجيل الثاني، كما في النموذج الخلدوني، بالانفراد بالملك.

ولكن خلافاً للحسابات الخلدونية دامت سلطة آل عثمان قرابة ٤ أضعاف الأجيال الثلاثة (١٢٠ عاماً) التي وضعها السوسيولوجي العربي الأول تخوماً تحفها الهاوية ولم تسقط على يد البوادي، بل على يد قوة صناعية عاتية (أوربا). فيا للعقوق العثماني!

ما سرّ هذا العقوق. لن نجد الجواب في المؤسسة العسكرية. فالعثمانيون، مثل غيرهم، جاءوا قبائل رعوية (محاربة) على غرار ما فعل العرب المسلمون الأوائل، وكما فعل العباسيون من بعدهم، أو البويهيون فالسلاجقة.

وما إن استتب الملك وحصل الإنفراد به، حتى أصبح لزاماً فصل الأرستقراطية العسكرية عن القبيلة، عن نظام القرابة الذي يحّف بالسلطان، أي إنشاء جهاز عسكري من العبيد، بما في ذلك

من غير المسلمين. إن جهاز العنف هذا غريب عن قبيلة الحاكم، وعن المجتمع، وهو يدين بوجوده لشاريه.

سبق لمثل هذا الترتيب أن حصل في العهد العباسي: إنشاء جيش من الترك وفصله عن السكان. بيد ان الدولة العباسية سقطت في يد الديلم بعد فترة، كما يقول إبن خلدون نفسه[٩]، ولم يحصل الشيء ذاته للعثمانيين، رغم أن البوادي، والقبائل البدوية استمرت في الوجود على سابق عهدها.

VII

إن علي الوردي يأتي إلى لمس مشكلة البداوة في هذه الحقبة التي خرقت القاعدة الخلدونية.

إن الصراع بين البداوة والحضارة بمعناه القيمي والعسكري، لم ينقطع بالطبع، إذا أخذنا الأمور بمعنى غارات القبائل المستمرة على الحواضر، بما في ذلك بغداد، والتمردات القبلية المتصلة، عدا عن النفوذ الحربي الفعلي للقبائل، مما جعل التجارة شبه مستحيلة[١٠]، وهي مقياس هام للتوازن بين المدينة والأرياف.

ولكن هذه الأمثلة لا تعدو عن فورات موضعية، «زوبعة في فنجان» إن صح القول، فما من واحدة منها استطاعت أن تهدّد

---

(٩) جيلنر، المرجع نفسه، ص ٨٨.

(١٠) «ذهاب العصبية اضعف ملك بني العباس» ولم يعد نفوذهم «يعدو اعمال بغداد» حتى زحف اليها الديلم وملكوها» ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤٠.

سلطة المركز، ناهيك عن تقلبه، كما حصل أيام إبن خلدون. مردّ ذلك ان الدولة العثمانية دشنت عهد البارود. لقد قلب المدفع العلاقة بين الحاضرة والبادية، وأوقف سير الدائرة الخلدونية، مثلما ان هذا المدفع غيّر العلاقة بين المدينة وقلاع النبلاء في أوربا.

مفهوم الوردي لتضاد الحضارة / البداوة لا يشبه، على هذا، التقابل القطبي الخلدوني، بل هو عكسه تماماً. إن البداوة هنا عند الوردي هي نظم قيم وأشكال تنظيم، تطغى على المجتمع، وتنتقل إلى المدن، لا لتنحل فيها، بل لتدوم في صورة: ثأر، وغزو، ودخالة، وغسل عار والانغلاق في عصبية محلية (المدينة، الطائفة، المحلة).

إن الوردي يعيد إنتاج صراع البداوة / الحضارة الخلدوني بصورة تناشز إجتماعي بين حضارة حديثة، وحضارة تقليدية[(١١)] لكن هذا التناشز لم يعد، حسب رأيه هو، نتاج انقسام المجتمع إلى بدو وحضر، بل ثمرة احتكاك المجتمع كله بالحضارة الغربية.

كان المجتمع الخلدوني يقف في المركز، ليس وراءه سوى التوحش السابق للعمران، وليس أمامه سوى صورته الذاتية.

أما المجتمع الجديد الذي يعيد الوردي انتاجه خلدونياً، فيقف حائراً بين حضارته الذاتية، التقليدية، التي تتمزق وحضارة الآخر، الحديثة، التي تخترق الأسوار.

معالجة هذا المركب الفريد تمت بقران منهجي جمع فيه الوردي

---

(١١) يذكر الوردي حالات لا حصر لها. فلا توجد سيرة لوالي جديد من ولاة بغداد دون ان تكون مقترنة بعدة حملات على بعض القبائل العاصية.

مفاهيم علم الإجتماع الخلدوني، بمفاهيم علم الإجتماع الحديث الغربي، وبالتحديد علم النفس الاجتماعي ونظرية التحديث[١٢].

VIII

يلج الوردي عبر منهجية نسبية / وضعية إلى استقراء المكونات السوسيولوجية للمجتمع العراقي من حفر تاريخي يشمل العهد العثماني في العراق كله.

تحيلنا نقطة الإختيار هذه إلى جانب منهجي بالغ الأهمية: إن العمليات التاريخية التي تشكل الذات الإجتماعية، نظامها القيمي، وتصورها لذاتها، ونظمها الثقافة، وتنظيماتها الاجتماعية (محلات، أصناف، طرق صوفية، قبائل، ملائية، أفندية... الخ)، لا تمتد إلى ما لا نهاية في الزمان. وإن الذاكرة الجمعية، في هذا العهد، لا تمتد إلى أبعد من بضعة قرون.

يحدد الوردي سمتين أساسيتين في العراق: سيطرة المدّ البدوي، والصراع العثماني / الصفوي[١٣]، وما جره، حسب تعبيره من «نزاع طائفي شديد بين الشيعة وأهل السنة».

يؤكد الوردي، دون وسائل قياس واضحة، إن المد البدوي في العهد العثماني، وهو الأخير، كان «أشد وطأة من جميع العهود

---

(١٢) يستخدم الوردي تعبير «بيئة محلية» من باب الاحتراسات، وهي كثيرة عنده.

(١٣) يعترف الوردي باعتماده على فرضيتين اساسيتين: ازدواج الشخصية لمكايفر، والتناشز الاجتماعي لـ اوكبرن، كما جاء في الملحق الثاني من الجزء الأول لكتاب «لمحات اجتماعية»... الخ. لكن مصادره النظرية اوسع من ذلك بكثير.

السابقة» ويعزو ذلك إلى تعاقب الفتوحات (إقرأ: الحروب). وتوقف العمران، «واضطر أهل المدن، من جراء ذلك إلى الالتجاء إلى العصبية القبلية والقيم البدوية من أجل المحافظة على أرواحهم وأموالهم» مثلما اضطرت «العشائر الصغيرة إلى التكتل، أو الانضمام إلى اتحادات قبلية كبيرة»(١٤).

بتعبير آخر إن نمو البداوة و/أو هيمنة القيم البدوية تتناسب طردياً مع ضعف الدولة المركزية، وضعف الحواضر.

إذا كانت القبيلة بحكم تركيبها بالذات تنتج نظامها الدفاعي الذاتي، فإن الحواضر تحتمي بالأسوار عن الخارج، وتحتمي عناصرها من بعضها البعض وراء أبواب «المحلات» (جمع: محلة) الموصدة، التي يقف على رأسها: الشقي (الفتوة المصري، أو القبضاي اللبناني). إنه قوة الحماية الذاتية للمحلة، وقوة العدوان الخارجي على المحلات الأخرى.

إن أشكال الالتحام (العصبية) التي يعرضها الوردي هنا، واقعية وحقيقية بلا مراء. ولكنها، بقدر ما يتعلق الأمر بالمقارنة الخلدونية، تقف على طرفي نقيض مع التصور الخلدوني لعوامل الالتحام.

---

(١٤) يستخدم الوردي تعبير: التركي والإيراني على الدولة العثمانية والدولة القاجارية. وهذا إسقاط للتسميات الحديثة على القديمة. فالدول القديمة تستمد شرعيتها من السلالات الحاكمة (آل عثمان، الصفويون، القاجار... الخ) فيما تستمدها الدول المعاصرة من التسمية الاثنية للشعب (تركي، إيراني، عراقي... الخ).

IX

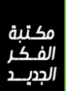
إن إبن خلدون مشغول، بل مهموم بمسألة الإلتحام البدوي، فهو يكاد يأسى لواقع ذوبان هذا الإلتحام في الحواضر. إن الحواضر عنده، كما رأينا، فاتكات بلحمة العصبية البدوية. ولم ير إبن خلدون أية صلة أخرى غير صلة الرحم تشكل مادة للترابط البشري. وهو في هذا، كما لاحظ جيلنر، نقيض دوركهايم الذي انشغل هو الآخر، خلال فترة من حياته، بدراسة علاقات الإلتحام بين البشر، فصنف تلك القائمة على القرابة بأنها «اتحاد ميكانيكي» ضعيف، أما القائمة على تقسيم العمل الحديث، والاعتماد المتبادل، فأطلق عليها تعبير «الإتحاد العضوي». إن الإلتحام الميكانيكي يعتمد على التماثل الوظيفي وتقسيم العمل البسيط. فالكل متشابه. أما الإلتحام العضوي فيعتمد على التغاير الوظيفي وتقسيم العمل المعقد وما ينجم عنه من تبعية متبادلة.

وبصرف النظر عن طبيعة كل صنف، فإن عوامل الإلتحام المدينية، الحديثة، عند دوركهايم أقوى من عوامل الإلتحام التقليدية، القديمة[١٥].

ويبدو أن علي الوردي، في حدود معالجته للعراق في العهد العثماني، لا يضع أي مفاضلة بين أشكال الإلتحام البدوي

---

(١٥) يشير حنا بطاطو إلى هذه العوامل في تفسيره لاختلال التوازن بين المدن والأرياف في الفصل الأول من سفره الكبير:
The Old Social Classes and Revolutionary Movements, Princeton, 1976.



والحضري، ولا يرى في الحواضر أداة هدم للعصبية البدوية، بل يرى إمكان نقل هذه الأخيرة إلى الحواضر وجعلها عوامل تماسك للجماعات الحضرية.

كيف يمايز الوردي أشكال التلاحم؟

هناك نوعان (١) بدوي قائم على العصبية القبلية (الإلتحام القرابي)، (٢) حضري. ويتجلّى في ثلاثة مستويات متدرجة (أ) المحلة، (ب) العصبية البلدية (للبلدة أو المدينة)، (ج) المستوى الطائفي.

يدرس الوردي هذه الأشكال من التلاحم بلغة التعداد الحسابي، ولا يعنى بتحليل محتواها كثيراً.

إن العصبية القبلية تبدو عنده، بمثابة واقع طبيعي معطى، وقائم. أما العصبية الحضرية بأشكالها الثلاثة فتعزى إلى الخطر الخارجي: نشوء عدوان على البلدة، أو على أبناء الطائفة... الخ. وبهذا فإن عوامل التلاحم عنده خارجية، وليست بنيوية. نرى أن هذا التفسير ضيّق جداً. فالجماعات الحضرية كانت بمثابة تنظيمات ذات وظائف إجتماعية وإقتصادية وثقافية وسياسية، علاوة على وظيفتها «العسكرية»، أعني الحماية الذاتية بوجه العدوان الخارجي. ولا يعقل أن يكون نظام العلاقات الذي نسميه «عصبية» أو «التحام» ناجم عن وظيفة واحدة تتعلق بالخطر الخارجي رغم أهمية ذلك.

إن علّة هذا التحليل الناقص ترجع إلى اهتمام الوردي بوضع أشكال هذا التلاحم الضيق، المتشظي segmentary، في موضع الرد

على الخرافات الأيديولوجية، سواء القومية التي ترى أن «الإنتماء إلى الأمة» (العروبة، العراق) أزلي، من الأبد وإلى الأبد، أم التصورات التاريخية الضيقة التي تلغي أشكال الوعي الجماعي المغاير للوعي الطبقي أو حتى السابق عليه[١٦].

وبالطبع فإن توكيد وجود الوعي الجماعي، شيء، وإنكار وجود التراتب الإجتماعي الهرمي شيء آخر. ونجد في قلب «الوعي الجماعي» (القبلي، أو المحلي، أو الطائفي) سلماً متدرجاً من القيم يعكس هذا التراتب ويحميه.

إن وجود العصبية القبلية، والعلاقات الأبوية، المساواتية في قلب القبيلة لا يلغي أن القبائل تتباين في المهن: التجارة، تربية الإبل، الأغنام، الزراعة، فالحرف اليدوية. إن التجارة تقف في مرتبة التقديس، ومربّو الإبل يضعون أنفسهم فوق «الشاهية» (أصحاب الشياه) وإن هؤلاء الأخيرين يزدرون الزرّاع، وزرّاع الرز يحتقرون زرّاع الخضرة، وهذا الأخير يتطيّر هلعاً من الإنحدار إلى ممارسة حرفة يدوية. فهي الأحقر.

إن هذا السلم المتدرج من القيم / المهن، الذي يبدو خارجياً، أي ناظماً للعلاقات بين القبائل، هو تراتب العالم القديم. ونجد تراتباً آخر في المدن: الأشراف، السادة، نقباء التجار، رؤساء الأصناف، ثم العوام.

---

(١٦) أميل دوركهايم: تقسيم العمل في المجتمع

E. Durkheim, *Division of Labour in Society*, Macmillan 1984.

S. Luckes, *E. Durkheim*, Penquin - 973, P. 136,.



ويبدو أنه كلما كانت الوظيفة الإجتماعية للجماعة أو للفرد غير منتجة، ارتفع شأنها، وتسامت. وكلما اقتربت من تماس الجسد بأشياء الحياة، انحطت وازدريت.

إن الوظيفة/المهنة ثابتة، مغلقة، وانغلاقها سرّ ديمومتها. إنها تنتقل من الآباء إلى الأبناء في ثبات الأصناف الحرفية، وتطور الأصناف (النقابات) المغلقة براعتها المهنية، أكانت روحية (علوم دين، تجارة) أم دنيوية فظة، (حرف يدوية)، ثقافتها الذاتية. وتوسم المهنة بميسم ثقافة خاصة (دين، مذهب) مثلما يصبح المَعلَم الثقافي دالة للمهنة (تلازم صياغة الذهب والصابئية، أو الصيرفة واليهود... إلخ).

لقد قدّم لنا الوردي وصفاً بديعاً لبعض هذه المتعضيات الاجتماعية لكنه أهمل، للأسف، الطرق الصوفية، بوظائفها المتعددة وتراتبها الخاص (من القطب إلى المريد)[١٧] كما أهمل سُبُل انحلال هذه المتعضيات[١٨]، أي زوال تقسيم العمل القديم (المغلق في أصناف) ونشوء تقسيم العمل المفتوح)الرأسمالي)، الأول يلتصق بجماعات تولّد عصبيتها الذاتية، والثاني يلتصق بأفراد ينظّمون أنفسهم في جماعات جديدة (أحزاب، نقابات مهنية أو عمالية... الخ).

---

(١٧) الوردي،لمحات، ج ٤ ص ٢٩، وكذلك الجزء الخامس، القسم الثاني، الملحق الثاني ـ السادس ص ٣٧٤ ـ ٣٢٥، أي مناقشاته مع المدرسة الماركسية حول الصيغة الأوربية للاقطاع، والدين، والمعرفة.

(١٨) حول الطرق الصوفية والعلماء، أنظر على سبيل المثال:
N.R.Keddie, *Sufis, Saints & Scholars*, London, 1972,P. 33.

X

من العصبية القديمة إلى العصبية الجديدة

يتتبع الوردي، في سبق سوسيولوجي، انحلال الهويات الصغيرة، وتشكل الهوية العراقية خلال عام ١٩٢٠، عام الثورة التي اختلط فيها الوعي الجديد بالوعي القديم، النهب بالتمرد، والهياج بالثورة.

يرى الوردي أن الانكليز فشلوا في أمرين: أولاً التدخل في نظام التمثيل القبلي الطبيعي، وتحويله بقوة التعينيات الإدارية والنقود، والثاني فشلهم في اجتذاب انتلجنسيا المجتمع في تلك الحقبة: الملائية والأفندية[١٩] الأولون بحكم المكانة السامية للمعرفة الدينية، والثانون بحكم ثقافتهم السياسية الحديثة.

يؤكد الوردي أن هذين الصنفين من العارفين، أكثر قدرة على «إثارة الجماهير من الشعراء والكتّاب»، فالأفندية «يطالعون الصحف ولهم اطلاع سابق على شؤون السياسة العالمية وعلى بعض المعلومات الجغرافية والتاريخية. لا شك أن معلوماتهم كانت سطحية محدودة، ولكنها كان تعد في ذلك الزمان علماً عظيماً»[٢٠].

---

(١٩) انظر على سبيل المثال اطروحة شاكر مصطفى سليم: الجبايش (١٩٧٠)، وبخاصة الجوانب المتعلقة بانحلال الاواصر الداخلية للعشائر بتأثير التعليم والهجرة.

(٢٠) الوردي، لمحات، ج ٥، القسم الاول، ٣٥

«لهذا كان الناس يفتحون أفواههم إعجاباً عندما يتحدث الأفندي».

إننا بإزاء النبتة الأولى لمثقف الكلمة الحديثة المطبوعة، ولنمو سلطة المعرفة الدنيوية، بموازاة سلطة المعرفة المتسامية (الدينية). إن اندماج الاثنتين سيخترق أسوار العزلة السرمدية للطوائف والقبائل. وسيجد في خدمته خطوط التلغراف، وسكك الحديد، والكلمة المطبوعة. إن الوردي يتحدث عن التفاعل الاجتماعي الجديد بين قبائل ومدن وقرى العراق أيام ثورة العشرين مركّزاً على فحواه: تكوين الهوية الجديدة (العراقية)، دون أدواته: وسائل الإتصال الحديثة.

إن هذه الحقبة من تاريخ العراق تشهد التمايز بين المقدس واللا مقدس في علاقة جديدة. لقد كان المقدس يقيم نظام الأشياء في هرم يقف هو في الذروة منه، مخترقاً عالم الإنسان من أقصاه إلى أقصاه.

ويكتسب المقدس سموه، وقيمته من قدرته على اكتناه الأشياء والسيطرة عليها بقوة الكلمة المقدسة وطقوسها. إن احتكار المقدس سيبدأ بالانحسار عن رقعة الفعل الجماعي أو بعضه، بظهور المعرفة الدنيوية، اللامقدس الجديد وحامله: طبقة الأفندية. إن فعالية هذه المعرفة توازي فعالية المقدس، أولاً، ثم تقلب الهرم القديم عاليه سافله[٢١]، أو هكذا يلوح.

---

(٢١) الوردي، لمحات، ج ٥، القسم الاول، ص ٣٤ و٣٥.

XI

نسبية المعرفة أو دريئة مانهايم

واجه الوردي، ذو المنهج الوضعي، وهو يضع سفره في السوسيولوجيا التاريخية للمجتمع العراقي، حيرة كبرى يشي بها في ثنايا كتابه، سواء في المقدمات الإيضاحية، أم في الملاحق التنويهية.

ونجده هياباً أولاً إزاء التحيزات الاجتماعية، المستبقات المتعضية التي تختم على الماضي بخاتم الحاضر، كما نراه متردداً إزاء النظر من موشور الأيديولوجيات. في هذا الحال، أو هذا المغطس. لم يجد الوردي من دريئة منهجية سوى نسبية مانهايم التي يعلن انتماءه إليها بلا مواربة[٢٢].

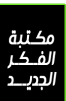
ما هي الصلة بين المراقب والحدث المراقَب؟ ما الذي يضمن دقة المراقبة؟ إن هذا السؤال يلحّ على الوردي، كما على أي باحث في التاريخ الاجتماعي، وهو يقلب أوراق الماضي بأهوائه المضطرمة، وتحيزاته.

إن النظرة الإجتماعية، جزئية بطبيعتها. فالواقع، كما يقول الوردي، مركب من جماعات. من هنا «تعدّد» النظرات الجزئية. بتعبير آخر تغدو الموضوعية غير ممكنة بالنسبة إلى أي جزء، ولا يعود بالوسع تصور الموضوعية إلا كمركّب خارجي يقوم به الباحث

---

(٢٢) أنظر:

Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, London, 1984.



المنفصل عن الجماعات الجزئية. ولكن، يتساءل الوردي، ما الذي يضمن أن الباحث نفسه لا يقع، هو الآخر، أسير نظرة جزئية. يجيب عن ذلك بإحالة القارئ إلى طبيعة المجتمع نفسه. فهناك مجتمع مغلق (الزراعي، التقليدي)، وهناك مجتمع مفتوح (الصناعي الحديث).

وحسب تعبيره، تخلق البيئة المغلقة ما يشبه التنويم المغناطيسي بحيث يرى المرء أشياء لا وجود لها. إن الوعي الجماعي، في البيئة المغلقة، ميثولوجي. إن التعددية في الرؤية داخل المجتمع المغلق ناجمة عن عزلته، وهي بالتالي نسبية ذاتية. في المجتمع المفتوح، هناك إمكانية لرصد الموضوع والإقتراب منه. وبما أن الواقع، حسب مانهايم الذي يستعيره الوردي، أشبه بهرم متعدد الجوانب، فإن مختلف الجماعات المتصارعة في المجتمع ترى أوجهاً مختلفة من الهرم وبما أن الفرد منتم إلى جماعة من هذه الجماعات فإن هذا التصور لن يتيح للحقيقة أن تقدم نفسها. فهي متشظية ومتعارضة[٢٣].

إن تجاوز التشظي والتعارض، هو تجاوز للنسبية الذاتية، الناجمة عن الانقسام الاجتماعي، أي إنقسام أنماط التفكير بالإنقسام الاجتماعي إلى فئات دنيا وفئات عليا.

إن نسبية مانهايم تخلي المكان، في ثناياها، إلى إلغاء نفسها، بإعطاء بعض المراقبين في المجتمع القدرة على التحرر من روابط الانتماء الاجتماعي مثل كبار المفكرين. لكن هذا التحرر يتم بفضل

---

(٢٣) الوردي، لمحات، ج ٥، القسم الثاني.

الوضع الاجتماعي عينه. ويبدو ان نسبية مانهايم شاملة، شأن إمكانية تجاوزها. أما النسبية التي يبلور الوردي ملامحها فتبدو عصية على التجاوز في المجتمع المغلق، وممكنة التجاوز في المجتمع المفتوح بفضل انفتاحه بالذات.

يستعين الوردي بمانهايم على صروف تحيزات الجماعات الصغيرة في المجتمع العراقي، فتغنيه منهجياً: الإطلال على الواقعة الواحدة من عدة زوايا.

بيد أن لنسبية مانهايم المعلنة وظيفة أخرى عند الوردي: أن تفسح له مجالاً في ساحة فكرية مكينة توزعت فيها مراكز القوة في الستينات على نحو خاص: الدولة البعثية تهيمن على المؤسسات، والفكر الماركسي (بصورة الماركسية السوفيتية السابقة) يمارس نفوذه على المجال الفكري. في هذا التقابل لا تخرج منه المؤسسات خاسرة في العادة، ووسط هذا التقابل الذي لا فسحة فيه، أراد الوردي أن يرعى نبتة خاصة به، نبتة تقوم على المغايرة، وعلى حقه في هذه المغايرة. بتعبير آخر، أراد أن تكون هناك أكثر من وجهة نظر. تلك هي وجهة نظره. هذا الرائي الكبير.

في خاتمة عمله نسي الوردي أستاذه الأول: إبن خلدون. وترك البداوة مضمرة. لقد حذّرنا منذ الصفحات الأولى من مغبة المضمر: البداوة لا شعور جمعي يستبطنه المجتمع، رغم نشوء العصبية الجديدة(٢٤)، بل في فيئها. ونسينا نحن إبن خلدون، ودرسه

---

(٢٤) في كتابه «الايديولوجيا واليوتوبيا» يورد مانهايم مثال النزعة السفسطائية عند قدامى اليونان والتي يراها تعبيرا عن تصادم شكلين من تفسير الاشياء:

المفزع. في حقبة الغدو من البداوة إلى الحضارة، التي ما تزال جارية، يمتاز الانتقال بالصعاب ويحتاج إلى «ملك مكين». إن عوامل الالتحام الحديثة ما تزال، بعد واهنة فتزحف البداوة الخبيئة، المضمرة، زحفاً وئيداً من زوايا «اللاشعور» الجماعي الوردي (إقرأ من القرى البدوية المنهارة) إلى رحاب التسيد المكين (إقرأ: الجيش ـ بغداد) فتواجه الشعور وتفقأه في عينه.

لو صحا إبن خلدون اليوم على واقع حالنا لهتف: ألم أقل لكم إن الرياسة في أهل العصبية!

ولقلنا نحن لعلي الوردي: ولكنك لم تقل إن اللا شعور يطغى!

لندن

١٩٩٣ ـ ١٩٩٤

المنهج الاسطوري والفكر التحليلي، عند كل من النبلاء والحرفيين على التوالي، ص ٨.

نعني بها التلاحم الوطني كبديل عن التلاحم المحلي للقبيلة، المحلة (الحارة) والطائفة.

أقــوال

في التسامح الديني

John Locke (1632 - 1704) جون لوك

هذه مستلات من رسالة أو أطروحة الفيلسوف جون لوك John Lock في التسامح الديني، إنها تذكرة بوجوب هذا التسامح بعد قرون من الحروب الدينية والذبح المتبادل باسم القداسة. هو تذكير بالانقسامات الدينية التي نعاني، ومثال على تجارب الحضارات الأخرى في تجاوز هذه الانقسامات، وحلها حلاً عقلانياً(*).

«أما أن يريد أحدٌ، لنفسٍ يرجو نجاتها بحرارة، أن تهلك في العذاب حتى قبل أن تهتدي، فهذا مما يملؤني دهشة، ويملأ الآخرين معي دهشة، فيما أرجو. إنه موقف لن يعتقد أحدٌ أبداً أنه يمكن أن ينشأ عن المحبة أو الإحسان».

«أناشد ضمائر أولئك الذين يضطهدون ويعذبون، وينهبون، ويذبحون غيرهم من الناس بدعوى الدين، أن يخبروني هل يفعلون ذلك بدافع من المحبة والإحسان؟»

«سألتني، أيّها الرجل النبيل، عن رأيي في التسامح المتبادل؛ هذا فيما يبدو لي هو المعيار الأعلى. فللبعض أن يتباهوا بعراقة الأماكن والألقاب وجلالة العبادات، وللبعض الآخر أن يتبذّخوا بصلاح نظامهم، وللجميع بوجه عام أن يُزْهوا باستقامة إيمانهم (لأن كل واحدٍ هو في نظر نفسه مستقيم العقيدة) فإن هذا كله وسائر الأمور التي من هذا النوع هي بالأحرى دلائل على نضال الناس في سبيل القوة والسلطة. إن من يملك هذا كلّه، لكن يعوزه المحبة والرحمة والإحسان للناس بعامة، هو امرؤ بعيد من الإقرار بالإيمان. بيد أن الدين الحق شيء آخر: إنه لم يوجد للفخفخة المظهرية، ولا لسيطرة الإكليروس، ولا للعنف، بل وُجِد لتنظيم حياة الناس وفقاً للفضيلة والتقوى.

والآن فإني أناشد ضمائر أولئك الذين يَضْطهِدون، ويُعذّبون، وينهبون، ويذبحون غيرهم من الناس بدعوى الدين، أن يخبروني هل يفعلون ذلك بدافع من المحبة والإحسان؟! سأصدق أن الأمر هكذا، إذ أنا شاهدت هؤلاء المتعصبين الغيورين يعاقبون بنفس الطريقة أصدقاءهم ومعارفهم الذين يخطئون صراحة في حق تعاليم الإنجيل، وإذا رأيتهم يتعقبون بالحديد والنار إخوانهم الفاسدين بالرذائل، الهالكين قطعاً إن لم يُصْلحوا أنفسهم، وإذا أبصرتهم يشهدون على محبتهم ورغبتهم في تنجية النفوس بمعاناة كل ألوان القسوة والعذاب.

فإن كانوا، كما يزعمون، بسبب من المحبّة والإحسان يسلبونهم أموالهم، ويشوّهون أجسادهم، ويفرضون عليهم ـ على سبيل المجاهدات ـ السجن والجوع، ويسلبونهم الحياة ابتغاء منحهم الإيمان وابتغاء نجاتهم، فلماذا إذن ينتشر بينهم «الزنا، والغش، والخبث وسائر الأمور الجديرة بالكفّار، كما يقول الرسول (بولس في الرسالة إلى أهل روما، رقم ١)؟ أليست هذه الأمور وأمثالها أشد تعارضاً مع مجد الله، وطهارة الكنيسة، ونجاة النفوس ـ من أي اعتقاد متعارض مع القرارات الكنسية أو أي امتناع عن ممارسة عبادة خارجية مع براءة من السلوك في الحياة؟ لماذا كل هذه الحميّة في سبيل الله، في سبيل الكنيسة، في سبيل نجاة النفوس، هذه الغيرة الحادّة التي تمضي إلى حدّ إحراق الناس أحياءً؟ لماذا لا تقوم هذه الحميّة بمعاقبة هذه الفواحش وهذه الرذائل التي هي، بإقرار الجميع، مضادة تماماً للإيمان المسيحي؟ ولماذا تحرض فقط، وبكل قواها، على معاقبة آراء غالباً ما تتعلق بمسائل دقيقة تتجاوز إدراك عامة الناس، أو على إيجاد مراسم؟ أي الفريقين المتجادلين في هذه المسائل هو الذي على حق، وأيهما هو المرتكب للهرطقة أو الشقاق ـ هذا أمر لن نعلمه إلاّ يوم أن يفصل فيما نشب بينهم من نزاعٍ.

أما أن يريد أحدٌ، لنفس يرجو نجاتها بحرارة، أن تهلك في العذاب حتى قبل أن تهتدي، فهذا مما يملؤني دهشة، ويملأ الآخرين معي دهشة، فيما أرجو. إنه موقف لن يعتقد أحدٌ أبداً أنه يمكن أن ينشأ عن المحبّة أو الإحسان. وإذا ظنّ أحد أن الناس يجب أن يرغَموا بالسيف والنار على اعتناق بعض العقائد وأن

يحملوا بالقوة على ممارسة عبادة خارجية ما، دون أن يتعلق الأمر بأخلاقهم؛ وإذا بذل أحدٌ عقائد الهراطقة وأجبرهم على الإقرار بعقيدة هم لا يؤمنون بها. ولو كان ينبغي هداية الكفّار بقوة السلاح، ولو كان ينبغي رد الأعمى أو المعاند عن ضلالاته بالجنود المسلحين، لكان أسهل عليه أن يفعل ذلك بجنود السماء، خيراً من أي حامٍ للدين، مهما يكن قوياً، أن يفعله بواسطة فيالقه.

إن التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين هو أمرٌ يرضي الإنجيل والعقل حتى إنه لأمر غريب عند الناس أن يكون المرء أعمى في ضوء ساطع كهذا.

- ومن أجل ألا يفرض أحد على نفسه أو على غيره شيئاً، بوصفه رجلاً مخلصاً للأمير، أو بوصفه مؤمناً صادقاً. ـ أقول إنه من أجل هذا كله ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين، وأن توضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة، وإلا فلن يكون ممكناً إيراد أي حل للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقاً، وبين من يتظاهرون بأنهم حريصون إما على نجاة النفوس وإما على نجاة الدولة.

حدود سلطة الحاكم المدني

ويبدو لي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها. وأنا أقصد بـ«الخيرات المدنية»: الحياة، الحرية، سلامة البدن وحمايته ضد الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل: الأرض، النقود، المنقولات، الخ.

وواجب على الحاكم المدني أن يؤمِّن للشعب كله، ولكل فرد

على حدة، ـ بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع ـ المحافظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخصّ هذه الحياة. وإذا أراد أحدٌ انتهاك هذه القوانين على الرغم مما هو مسموح به وشرعي، فإن تجرُؤه ينبغي أن يقمع بواسطة الخوف من العقاب، والعقاب هو حرمانه من كل أو بعض هذه الخيرات التي كان من حقه بل من واجبه أن يتمتع بها لو لم يفعل ذلك. لكن لأن أحداً لا يرضى بإرادته عن حرمانه من جزء من خيراته، ولا بالأحرى من حريته أو حياته، فإن الحاكم، من أجل معاقبة من ينتهكون حق الغير، مسلّح بقوّة مصنوعة من القوّة المجتمعة لكل الأفراد.

ويبدو لي أن كل ما سنسوقه فيما يلي يبرهن على أن كل اختصاص الحاكم يقتصر فقط على هذه الخيرات المدنية، وأن حقوق وسلطة السلطة المدنية تنحصر في المحافظة على تلك الخيرات وتنميتها خصوصاً دون غيرها، ولا ينبغي أو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى نجاة النفوس.

أولاً: لأنه لا الحاكم المدني، ولا أي إنسان آخر، مكلّف برعاية النفوس. فالله لم يكلفه بذلك، لأنه لا يتضح أبداً أن الله قد منح مثل هذه السلطة لأحد على آخر بحيث يرغم الآخرين على اعتناق دينه. كذلك لا يمكن أن يكون الناس قد أعطوا الحاكم هذه السلطة.

ثانياً: إن رعاية النفوس لا يمكن أن تكون من اختصاص الحاكم المدني، لأن كل سلطة تقوم على الإكراه. أما الدين الحق المُنجّي فيقوم على الإيمان الباطن في النفس، الذي بدونه لا قيمة لشيء عند الله؛ وإن من طبيعة العقل الإنساني أنه لا يمكن إكراهه

بواسطة أية قوة خارجية. صادِرْ إن شئت أموال إنسان، واسجن بدنه أو عذِّبه، فإن أمثال هذه العقوبات لن تجدي فتيلاً، إذا كنت ترجو من وراء ذلك أن تحمله على أن يغيّر حكم عقله على الأشياء.

ثالثاً: رعاية نجاة النفوس لا يمكن أن تكون من اختصاص الحاكم المدني، لأنه حتى لو أقررنا أن سلطة القوانين وقوة العقوبات قادرة على تحقيق تحويل النفوس، فإنها لا تفيد شيئاً في نجاة النفوس. فما دام الدين الحق واحداً، وما دام الطريق المؤدي إلى منازل السعداء طريقاً واحداً فأيّ أمل هناك في أن يبلغها عدد أكبر من الناس، حتى لو وضعنا الفانين في حالة ينبغي فيها على كل واحد أن ينبذ جانباً قرارات عقله وضميره وأن يعتنق اعتناقاً أعمى عقائد أميره وأن يعبد الله وفقاً لقوانين وطنه؟ إن الآراء الدينية التي يعتنقها الأمراء هي من التعدد والاختلاف بحيث إنه لا بد أن يكون الطريق والباب المؤديين إلى الجنّة ضيّقين، وليسا مفتوحين إلا لعدد قليل جداً ومن سكّان إقليم واحد؛ وأن تكون السعادة الأبدية أو العقاب الأبدي راجعين إلى صدفة الميلاد، وهذا أمر غير معقول مطلقاً ولا يليق بالله أبداً.

إن كل سلطة الدولة لا تتعلق إلاّ بالخيرات المدنية، وأنها مقصورة على رعاية شئون هذه الدنيا، وأنه لا يحق لها أن تمسّ أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة.

الكنيسة وحدود سلطانها

فلننظر الآن فيما هي الكنيسة. يبدو لي أن الكنيسة جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله علناً على النحو الذي

يرونه مقبولاً عنده وكفيلاً بتحصيلهم للنجاة.

وينتج عن هذا أن علينا أن نبحث ما هي قوّتها، ولأية قوانين تخضع.

ولما كانت كل جماعة، مهما تكن حرة، ومهما يكن هزيلاً الغرض من تكوينها، وسواء تعلق الأمر بجماعة من أهل العلم المهتمين بالفلسفة، أو جماعة من التجّار المتحدين من أجل التجارة، أو جماعة من أهل الفراغ المجتمعين من أجل الحديث وتثقيف العقل، ـ أو لما كانت أية جماعة لا يمكن أن تبقى دون أن تنحلّ على الفور إذا عدمت كل قانون، فمن الضروري أن يكون لكل جماعة قانون: يحدّد الأوقات والأماكن التي تعقد فيها اجتماعاتها، ويبيّن الشروط التي بمقتضاها يقبل الأعضاء أو يفصلون، وينظّم الأعمال المختلفة وترتيب الأمور وسائر ما هو من هذا القبيل. ولما كانت، كما بينّا، طوعية حقاً، وكانت اجتماعاً حرًّا من كل قوة قاهرة، فإنه ينتج عن هذا أن حقّ وضع القوانين لا يمكن أن يكون إلاّ للجماعة نفسها، أو على الأقل ـ وهو ما يعود إلى نفس المعنى ـ لأولئك الذين أوْلتهم الجماعة موافقتها.

ثانياً، أن تلاحظ أنه منذ البداية وُجِدت انقسامات بين أولئك الذين يدّعون أن حُكّام الكنيسة قد عيّنهم المسيح، وأن سلسلتهم يجب أن تتواصل بواسطة التوالي الرسولي: لكن تنازعهم لا بدّ أن يؤدي بالضرورة إلى حرية الاختيار، ولهذا فإنه مسموح لكل إنسان أن ينضمّ إلى الكنيسة التي يفضّلها.

إن غاية كل جماعة دينية هي، كما قلتُ، العبادة المقامة لله، وعن هذا الطريق كسبُ الحياة الأبدية. ولهذا فإن كل نظام ينبغي أن

يهدف إلى هذه الغاية، ويجب أن تنحصر كل قوانين الكنيسة داخل هذه الحدود. وفي هذه الجماعة لا يكون شيء ولا يمكن فعل شيء يتعلق بامتلاك خيرات مدنية أو أرضية، ولا يجوز استخدام القوة ها هنا لأيّ سبب كان. ذلك لأن القوة هي كلها من اختصاص الحاكم المدني، وامتلاك واستعمال الخيرات الخارجية خاضعان لاختصاصه.

ستقول: أيّ جزاء إذن سيؤمّن مراعاة القوانين الكنسية إذا لم تكن لها قوة جبرية؟ وجوابي أنه هو الجزاء المناسب للأشياء التي لا قيمة لممارستها ومراعاتها إلاّ إذا كانت عميقة الجذور في النفس ولها سند كامل من الضمير. والأسلحة التي بها يلتزم أعضاء هذه الجماعة بواجبهم هي: الدعوة، والإنذار، والنصيحة. فإن لم يرتدع الآثمون بواسطة هذه الوسائل، ولم يُزدد بها الضالّون إلى طريق الصواب، فلا يبقى ما ينبغي أن يفعل غير أن يُفْصَل من الجماعة أولئك الأشخاص المعاندون العنيدون الذين لا يبدو بصيص أمل في إصلاحهم. وذلك أقصى وآخر ما تستطيع السلطة الكنيسة أن تفعله. والعقاب الوحيد الذي يمكنها أن تفرضه هو أن تقطع الرابطة بين الجسم والعضو المبتور، كيلا يبقى الشخص المُدان جزءًا من تلك الكنيسة.

واجبات الناس نحو التسامح

وإذ تقرر هذا، فلنفحص عن الواجبات المتعلقة بالتسامح. وأقول أولاً إنه لا كنيسة ملزمة، باسم التسامح، أن تحتفظ في مراحلها بمن يصرّ ـ رغم التنبيهات ـ على الخطأ في حق القوانين

المقررة في هذه الجماعة، لأنه لو سمح له بانتهاكها دون عقاب، فسيكون في ذلك نهاية لهذه الجماعة، لأن قوانينها تؤلف شروط المشاركة والرابطة الوحيدة بين أفرادها. ومع ذلك، يجب أن يحتاط فلا يضاف إلى قرار الحِرْم توجيه كلمات مهينة ولا ارتكاب أعمال عنف تؤذي البدن أو تُضرّ بخيرات مَنْ طُرِد. فإن القوة كلها من اختصاص الحاكم المدني، كما قلنا، ولا يحق لأي شخص خاص أن يمارسها، إلاّ لدفع القوة المستخدمة ضده. إن الحِرْم لا يجرّد، ولا يمكن أن يجرّد المحروم من أيّ خير من خيراته المدنية أو من أي خيرات يمتلكها باعتباره شخصاً خاصاً. إن كل هذه الخيرات (الأموال) تستند إلى وضع مدني، وتخضع لوصاية الحاكم المدني.

ثانياً: لا يحق لشخص خاص بأيّ حالٍ من الأحوال أن يضرّ بأموال (خيرات) الغير المدنية أو أن يدمّرها بدعوى أن هذا الغير يؤمن بدين آخر أو يمارس شعائر أخرى. إذ لا بد من المحافظة على كل حقوقه الإنسانية والمدنية باعتبارها حقوقاً مقدّسة، إنها لا تخضع للدين؛ ويجب الاحتراز من ارتكاب أي عنف أو ضرر في حق هذا المسيحي وفي حق أي شخص غير مسيحي على السواء.

وما قلته عن التسامح المتبادل الذي ينبغي على الأفراد المختلفين في الدين أن يراعوه بعضهم مع بعض، أقوله أيضاً عما ينبغي أن يكون بين الكنائس المختلفة التي هي، على نحو ما، بمثابة أشخاص خاصّين: إنه لا سلطان لواحدة منها على الأخرى حتى لو كان الحاكم المدني يتبع واحدة منها. فما دامت الدولة لا تستطيع أن تمنح حقاً جديداً للكنيسة، وكذلك لا تستطيع الكنيسة أن تمنح الدولة حقاً جديداً. ولهذا فسواء على الحاكم المدني أن

ينضم إلى كنيسة أو أن يتركها، فإن الكنيسة تبقى هي هي كما كانت من قبل، أعني جماعة حرة ذات إرادة. إنها لا تكتسب قوة السيف بانضمام الحاكم إليها، كما أنه إذا تركها فإنها لا تفقد بذلك سلطتها التي كانت لها من قبل في أن تُعَلِّم وتَحرِمْ.

وعلى هذا لا الأفراد، ولا الكنائس، ولا الدول لديها أيّ مبرر عادل للاعتداء على الحقوق المدنية وسلب الآخرين أموالهم الدنيوية بدعوى الدين. ومن يرون غير هذا الرأي فإني أسألهم أن يتأملوا بأنفسهم كم يزوّدون هم الإنسانية عن هذا الطريق بفرص لا حصر لها للمنازعات والحروب، وبقوة دافعة إلى النهب والقتل والبغضاء الأبدية. لن يستقرّ سلام وأمان، ولا بالأحرى أية صداقة بين الناس ولا سبيل إلى المحافظة عليها، إذا ساد الرأي القائل بأن السيادة مؤسسة على اللطف الإلهي، وأن الدين ينبغي أن يُنْشر بقوة السلاح.

ثالثاً: الأصل في قوة أو مكانة رجال الإكليروس. مهما يكن المصدر الذي عنه تصدر سلطتهم ما دامت كنسية، فإنها يجب أن تنحصر داخل حدود الكنيسة، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تمتد إلى الشئون المدنية، لأن الكنيسة نفسها منفصلة تماماً ومتميزة من الدولة ومن الأمور المدنية، إن الحدود على كلا الجانبين ثابتة ولا يمكن تغييرها. ومن يخلط بين هاتين الجماعتين المختلفتين كل الاختلاف في الأصل، والغاية والجوهر؛ إنما يخلط بين السماء والأرض، بين أمرين هما في غاية البعد والتضاد الواحد بالنسبة إلى الآخر. ولهذا لا يستطيع أحدٌ، مهما كانت وظيفته في الكنيسة، أن يحرم أي إنسان آخر ينتسب إلى كنيسة أخرى أو إلى إيمان آخر، من حياته أو حريته أو أي جزء من خيراته الدنيوية، بسبب الدين.

فإن ما ليس من حق الكنيسة كلها لا يمكن بواسطة أي قانون كنسيّ أن يكون من حق أي عنصر من أعضائها.

لكن لا يكفي أن يمتنع رجال الكنيسة من العنف والنهب وسائر ألوان الاضطهاد، إن من يقرّ بأنه خليفة للرسل، وأخذ على عاتقه مهمة التعليم هو مُلْزَم أيضاً بأن ينبّه سامعيه إلى واجبات السلام والإرادة الخيّرة تجاه كل الناس، تجاه الضالّ كما هو تجاه المستقيم العقيدة على السواء، تجاه من يخالفونه في الإيمان والعبادات كما هو تجاه من يتفقون معه. وعليه أن يدعو الناس كافة، سواء منهم الأفراد أو أصحاب الوظائف في الدولة، إن كان في كنيسته أحد من هؤلاء، أن يدعوهم إلى المحبة، والوداعة، والتسامح، وأن يهدّئ ويخفف كل حميّة وكراهية أشعلتها غيرة الإنسان على دينه وتحمّسه لمذهبه، أو خبث الآخرين.

واجبات الحاكم فيما يتعلق بالتسامح

وأخيراً لا بد أن نفحص عما هي واجبات الحاكم فيما يخصّ التسامح، وإنها لعلى أكبر قدر من الأهميّة.

لقد أثبتنا أن رعاية النفوس ليست من اختصاص الحاكم، ما دامت سلطته تقتصر على وضع القوانين والإجبار على تنفيذها عن طريق العقوبات. لكن في وسع كل إنسان أن يمارس الإحسان (المحبة) تجاه إخوانه، وتعليمهم وتنبيههم وإقناعهم بالحجج الجيّدة. وهكذا فلكل امرءٍ الحق في رعاية ذات نفسه، ولا يمكن سلبه هذا الحق. ولربّما قال قائل: وإن أهمل هذه الرعاية؟ لكن لو أنه أهمل صحة جسمه، وشئون بيته، حيث للمجتمع المدني اهتمامٌ

أكبر، فهل ينبغي على الحاكم العام أن يصدر أمراً يمنعه من الافتقار ومن الإصابة بالأمراض؟ وإن القوانين تسعى، قدر المستطاع، إلى تأمين أموال الأفراد وصحتهم من كل اعتداء ومن كل اختلاس يقع من الغير؛ لكنها لا تستطيع أن تكون ضماناً لهم ضد إهمالهم لأنفسهم وسوء سلوكهم مع أنفسهم. إذ لا يمكن إرغام أحد على أن يكون صحيح الجسم، ولا على أن يصير ثريًا، على الرغم من ذاته. إن الله ذاته لن ينجّي الناس ضد إرادتهم.

لنفرض مع ذلك أن أميراً (حاكماً) أراد أن يلزم رعاياه باقتناء الثروات، والمحافظة على قوة الجسم وصحّته، فهل ينبغي عليه لهذا أن يصدر قانوناً يقضي بألا يستشيروا إلاّ أطبّاء روما، وألا يتبعوا في نظام طعامهم إلا القواعد التي رسمها هؤلاء الأطبّاء؟ وهل ينبغي ألا يتعاطى أحد منهم دواء أو أن يأكل لحماً، إلاّ ما تم إعداده في الفاتيكان أو في حانوت في جنيف؟ ثم لكيما يعيش الرعايا في وفرة ونعيم، هل يجب عليهم أن يصبحوا جميعاً تجّاراً أو أن يصيروا موسيقاريين؟ وهل يجب عليهم أن يصبحوا كلهم أصحاب فنادق أو نجّارين لأن بعض الناس أثروا من ممارسة هاتين المهنتين (الفندقة والنجارة)، وصارت أسرهم تعيش في بحبوحة من العيش؟ لكنك ستقول: ثم ألف وسيلة لاكتساب المال، أما اكتساب النجاة فله وسيلة واحدة. وهذا قول حسن حقاً، خصوصاً إن قاله أولئك الذين يريغون إلى أجبار الناس على اتخاذ هذه الوسيلة أو تلك. لأنه إن كان ثم وسائل عديدة، فلا يمكن العثور على مبرر واحد للإجبار. فإذا كنت أسير بأقصى قوّتي على الطريق المؤدي مباشرة ـ بحسب الجغرافيا المقدسة ـ إلى أورشليم، فلماذا أُضرَب

بحجة أنني لا ألبس جِذائي أو لأن شعري ليس مقصوصاً بشكل معيّن. أو لأني لم أقم ببعض الوضوء؟ أو بدعوى أنني أثناء الطريق أكلت لحماً أو طعاماً مناسباً لمعدتي وصحتي؟ أو بدعوى أنني تجنبت، في بعض المواضع، انعكافات يبدو لي أنها تؤدي إلى أجمات أو هاويات؛ أو لأنني اخترت، من بين الطرق العديدة في نفس الاتجاه الطريق الذي يبدو أقل الطرق التواءً أو امتلاء بالطين؛ أو لأنني رأيت بعض رفاق الطريق أقل تواضعاً، والبعض الآخر أقل كآبة، أو لأنني اتبعت دليلاً متوجاً، أو غير متوّج بقلنسوة دينية أو ليس متدثراً بالبياض؟ إن التأمل الدقيق سيكشف لنا أن هذه الأمور التافهة هي التي غالباً ما تغذي الخصومة العنيفة بين الإخوة المسيحيين، الذين اتفقوا جميعاً في الأمور الجوهرية في الدين، وتلك الأمور التافهة إذا لم تقرن بالخرافة أو النفاق يمكن أن تراعى أو لا تراعى دون أي ضرر يلحق بالدين وتجاه النفوس.

نحو السلام الدائم محاولة فلسفية

عمانوئيل كانط Emanuel Kant (1724 - 1804)

هذه النصوص للفيلسوف الالماني عمانوئيل كانط يحلل همجية الدولة الحديثة في التماس الحرب وسيلة لحل نزاع، أو انتزاع حق. ويعد من أبكر الدعوات لإرساء سلام دائم في العالم بانشاء هيئة عالمية هي «اتحاد الشعوب» أو «الشعوب المتحدة»، هذا المثال سبق بقرنين تقريباً نشوء الأمم المتحدة. كانط يساجل بأن السلم ينبغي أن يُنشأ انشاء، لوأد واحد من أكبر منابع العنف في الحضارة الحديثة(*).

«الحرب سيئة من حيث انها تخلق من الأشرار أكثر مما تزيل منهم».

إستهلال

«من المستحسن أن يفرض الشعب على نفسه، فور انتهاء الحرب... يوماً للتكفير استغفاراً من السماء باسم الدولة، عن الجريمة التي يثابر الجنس البشري على اقترافها برفضه الامتثال لدستور شرعي ينظم العلاقات بين الشعوب مفضلاً بدافع من عنجهية... الوسيلة الهمجية المتمثلة في الحرب. إن صلوات الشكران التي ترفع إلى الله أثناء الحرب لقاء كل انتصار يتم احرازه، والأناشيد التي توجه (على الطريقة الاسرائيليّة) لرب الجند لا تقل تناقضاً مع الفكرة الاخلاقية التي نتصور بها أب البشرية، لأن مثل هذه الصلوات والأناشيد الورعة تعبّر عن فرح قتل العديد من الناس أو تدمير سعادتهم، إضافة إلى كونها تعبّر عن عدم اكتراث بالغ بالطريقة التي تسعى بها الشعوب وراء حقوقها».

البابُ الأول

ويتضمّن البنود التمهيديّة المقترحة بقصد إقامة السلام الدائم بين الدول.

١ ـ «ينبغي ألاّ تُعتبر أيّة معاهدة صلح على أنّها كذلك إذا ما كان أطرافها قد احتفظوا، ضمناً، اللّجوء إلى حرب جديدة».

ذلك أن معاهدةً من هذا النوع لن تكونَ سوى مجرّد هدنة، ومجرّد وقفٍ للأعمال العدائية، وليست السلام الذي يعني انتهاء الأعمال العدائية كافة، ولا يمكن أن نضفي على هذا السلام المؤقّتِ صفةَ الدائم من غير أن نقترف، بذات الفعل، صيغةَ لغوٍ

مشبوه. إذ من شأنِ معاهدةِ السلام أن تُزيل كلّ أسباب أيّة حربٍ جديدة، حتّى ولو كانت مثل هذه الأسباب ما زالت غير معروفة من الأطراف المتعاهدة، ولا يمكن استنباطها من محفوظات الوثائق إلاّ بفعلِ جهدٍ تنقيبيّ بارع وشديد النفاذ.

٢ ـ «لا يسوغ لأي دولة مستقلّة (صغُرت أم كبُرت، فهذا لا شأن له في هذا المجال) أن تستحوذ على دولةٍ أخرى لا بالميراث ولا بالمبادلة ولا بالشراء ولا بالهبة».

بالفعل، فالدولة ليست ميراثاً (على غرار الأرض التي تقوم عليها)؛ إنما هي مجتمعٌ بشريّ لا يجوز لأحدٍ أن يتحكّم به، ولا يحقّ لأحد أن يتصرّف به، ما لم يكن من هذا المجتمع بالذات.

أما دمج دولةٍ ما بدولةٍ أخرى، فأمر يؤدّي إلى اقتلاع وجودها من حيث هي شخصٌ معنويّ، وتحويلها إلى مجرّد شيء؛ مما يناقض فكرةَ العقد الانتسابي الذي لا يمكن أن نتصوّر بمعزلٍ عنه أيّ حقّ على شعبٍ من الشعوب.

٣ ـ «يجب أن تزول الجيوش النظاميّة كليّاً، مع الوقت».

لأنّ ظهور هذه الجيوش الدائم على أهبّة الاستعداد للقتال يجعلها تهدّد الدول الأخرى بالحرب تهديداً مستمرّاً؛ ومن شأنِ هذا الواقع أنْ يدفع بكلّ دولة من الدول إلى محاولة بزّ الأخرى من حيث حشد الأعداد غير المحدودة من الفِرَق العسكرية، فيترتّب على هذه المنافسة نفقاتٍ مالية تجعل السلام أبهظ تكلفة من القيام بحربٍ قصيرة، وتسبّب أعمالاً عدائية تُعْتَمد للتخلّص من العبء الماليّ المعنيّ. ضِف إلى ما تقدّم أن إكراه الناس ليَقْتُلوا أو يُقْتَلوا

إنّما هو، على ما يبدو، معاملة البشر كما لو كانوا مجرّد آلاتٍ بأيدي الآخرين (الدولة)، الأمر الذي قلّما يتوافق مع حقّ الإنسانيّة المتمثّلة في شخصِ كلّ منّا.

٤ ـ «لا يحقّ للدولة اعتماد الاقتراض لتمويل نزاعاتها الخارجية».

لا شكّ أنّ السعي وراء مصادرَ الثروة، سواء تمّ ذلك في الداخل أو في الخارج، بقصد صالح البلاد (بغيةَ تحسين الطرقات وإنشاء المستوطنات وإقامة الإهراءات تحسّباً للمواسم العجاف... إلخ). هو عمل لا تشوبه شائبة. لكن ثمّة دسيسة قد تثير النزاع بين الدول: تتمثّل هذه الدسيسة في نظام الإقتراض القائم على الاستزادة من الديون إلى ما لا نهاية.

٥ ـ «لا يحقّ لأيّ دولة من الدول أن تتدخّل بالقوّة في دستور دولةٍ أخرى ونظام حكمها».

٦ ـ «لا يحقّ لأيّ دولة في حال حرب مع دولة أخرى أن تسمح لنفسها بأعمالٍ عدائية من النوع الذي يجعل الثقة مستحيلة بينهما، بعد استتباب السلام. من هذه الأعمال، مثلاً، استخدام عناصر تقوم بالاغتيال، أو التسميم، أو انتهاك حقوق الاستسلام، أو التحريض على الخيانة، في الدولة المُحَاربة».

لئن كانت البنود القانونية التي أوردناها لا تشكّل، على صعيد نوايا الملوك، من الناحية الموضوعية، سوى قوانين حاظرة، ناهية، إلاّ أنّ بعض هذه القوانين حاسم وصحيح بقطع النظر عن الظروف، ويستلزم الإمتثال لمقتضاه امتثالاً مباشراً (تلك حال البنود ١– ٥ ـ

٦) في حين أنّ البعض الآخر منها (مثل البنؤد ٢ ـ ٣ ـ ٤) أوسع، ذاتياً، من حيث نَمَط تنفيذها، مع أنّها لا تخرج عن كونها تتّصف بالصفة القانونية الجوهرية. فهذه البنود قابلة للتنفيذ المؤجل، لكن قابليّة تأجيل التنفيذ هذه لا تخوّل من يلجأ إليها أن يُسقِط أهدافها من حسابه، مرجئاً هذا التنفيذ إلى ما لا نهاية.

البابُ الثاني

ويتضمّن البنود النهائية الضرورية للسلام الدائم بين الدول.

ليس السلم بين البشر الذين يعيشون جنباً إلى جنب، حالاً طبيعية؛ فالحال الطبيعية هي، بالأحرى، حال حرب؛ ولئن لم تكن دائماً حرباً معلنة، فهي على الأقلّ حرب تهدّد بالاندلاع. نتيجة لما تقدّم يصبح لا بدّ مِنْ إنشاء السلام إنشاءً؛ ذلك لأنّ توقّف الأعمال العدائية لا يشكّل ضمانة كافية؛ فإذا لم يحصل الجار مِنْ جاره على الضمانة الكافية (الأمر الذي لا يتمّ إلاّ في كنف وضعٍ قانونيّ) فإنّه يستطيع معاملته على أنّه عدوّ لكونه قد هدّده بالحربِ سابقاً.

البند النهائي الأوّل المقترح بقصد إقامة السلام الدائم

يجب أن يكون الدستور المدني لكلّ دولة دستوراً جمهوريّاً.

إنّ الدستور المرتكز، أوّلاً، على مبدأ حريّة أعضاء المجتمع (بصفتهم أناساً) وثانياً على مبدأ خضوع الجميع (بصفتهم رعايا) لقانونٍ وحيد مشترك، وثالثاً على قانون المساواة بين الجميع (بصفتهم مواطنين) هو الدستور الوحيد المنبثق من فكرة العقد الأصلي، وعليه وحده يجب أن يقوم كامل التشريع القانوني للشعب.

البند النهائي الثاني المقترح بقصد السلام الدائم

يجب أن يتأسّس حقّ الشعوب على اتحاد دول حرّة.

إنّ الشعوب، بصفتها دولاً، هي شبيهة بالأفراد؛ ففي الحال الطبيعيّة (أي حيث لا يوجد أيّ قانون خارجي) يؤدّي مجرّدُ تجاورها إلى تآذيها في ما بينها، الأمر الذي يعطي الحقّ لكلّ واحد، بل يوْجِب عليه، أن يتطلّب من الآخر التوافقَ معه على ميثاق مماثل للدستور المدني حيث يمكن ضمانة حقّ كلّ فرد. إن ميثاقاً من هذا النوع يشكّل ما يسمّى بنظام الاتحاد بين الشعوب، لكنّه لا يؤلّف، بالضرورة، دولة اتحاديّة؛ وإلاّ لوقعنا في التناقض.

بما أنّ المرء لا يستطيع أن يرى، إلاّ بعميق الازدراء، إلى المتوحّشين السادرين في تعلّقهم بنوعٍ من الحرية التي لا ضابط لها، يفضّلون التقاتل الدائم على الامتثالً لقيدٍ شرعيّ يسنّونه بأنفسهم، مؤثرين الحريّة المجنونة على الحريّة العاقلة، وما دمنا نعتبر هذا الواقع بمثابة حال همجيّة، وبمثابة نقصٍ في المدنية، وانحطاطاً حيوانياً يحلّ بالإنسانيّة، أفلا يجدر بنا الاعتقاد بأنّ من واجب الشعوب المتمدّنة (التي يؤلّف كلّ منها دولة مستقلّة) أن تسارع إلى الانعتاق من وضع على هذا القدر من الدناءة؟ بدلاً من هذا نرى كلّ دولة من الدوَل تتمسّك باعتبار عظمتها (لأنّه من غير المعقول التكلّم على العظمة الشعبيّة) قائمة على عدم الانصياع لأيّ موجب قانونيّ خارجيّ، ونرى رئيس كلّ دولة يفاخر بقدرتِهِ على التصرّف بالألوف المؤلّفة من الرجال ممّن يضحّون بأنفسهم في سبيل قضية لا تعنيهم، في حين يبقى هو شخصياً في منأى عن أيّ مخاطرة. إنّ الفرق الوحيد بين متوحّشي أميركا ومتوحّشي أوروبا يتمثّل في كونِ

متوحّشي أميركا لم يتوانوا عن التهام لحوم العديد من أبناء القبائل المعادية، بينما عرف متوحّشو أوروبا كيف يحسنون استغلال مغلوبيهم إذ يفضّلون ضمّهم إلى رعاياهم لزيادة عددها، وبالتالي لزيادة الأدوات التي يعدّونها للقيام بغزواتٍ أوسع.

أنّ العقل، هذا المصدر الأعلى لكلّ تشريعٍ قانونيّ، يعلن من فوق منبره الرفيع عدمَ التسليم بكون الحرب تشكّل السبيل إلى استخلاص الحقّ، ويدين هذه الوسيلة إدانة مطلَقَة، ويفرض، بالمقابل، الحال السلميّة كواجبٍ فوريّ. لكن لا يمكن إقامة هذا الوضع وضمان استمراره من دون اتفاقٍ متبادل بين الشعوب: ـ لهذا السبب لا بدّ من عقد تحالف من نوعٍ خاص يمكن تسميته بـ«تحالف السلام»، وهو غير معاهدة الصلح، ويختلف عنها بكونه يهدف إلى إنهاء جميع الحروب إلى الأبد، بينما تقتصر معاهدة الصلح على إنهاء حربٍ واحدة.

إذا قال أبناء شعبٍ من الشعوب: «لا ينبغي أن تقوم بيننا حرب البتّة، لأننا نريد الإنتظام في دولة، أي نريد أن نقيم لنا سلطة عليا تشريعيّة وتنفيذيّة وقضائيّة، مهمّتها التمهيد لفضّ جميع خلافاتنا سلمياً» فهذا أمرٌ مفهوم، أمّا لو قال هذا الشعب: «ينبغي ألاّ تقوم حربٌ بيني وبين الدول الأخرى بتاتاً، ولو لم أعترف قطّ بوجود سلطة تشريعيّة عليا تضمن لي حقّي من تلك الدول، وتضمن لها حقّها مني» فلا يعود من الممكن، والحال هذه، معرفة علامَ اعتزم إرساء ضمانة حقّي، اللهمّ إلاّ إذا كانت الضمانة المقصودة، ضمنيّاً، هي هذا البديل المتمثّل في ميثاق المجتمع المدني الذي هو الاتحادية الحرّة التي يتحتّم على العقل أن يقرنها بفكرة حقّ

الشعوب كيلا تكون هذه اللفظة عديمة المعنى كلّياً.

إن فكرة حقّ الشعوب، إذا أخذت بمعنى حقّ الحرب، تصبح فكرة غير معقولة، بالمعنى الحقيقي لهذه اللفظة (لأنّ هذا الموقف الفكري يسوّغ إضفاء صفة الحقّ على الأعمال والتصرّفات المبنيّة على القوة، ووفق مبادئ خاصّة، لا على أساس قوانين موضوعيّة عامّة مشروعة، من شأنها أن تحدّ من غلواء الحرية الفردية) اللهمّ إلاّ إذا كان المراد هو الإقرار التامّ بأنّ من حقّ البشر في مثل هذه الأوضاع، أن يبيدوا بعضهم البعض الآخر، ومن ثمّ يبلغوا السلام الأبدي في رحاب المقابر التي تطويهم وتطوي معهم أهوال العنف كافة. بنظر العقل، لا يتوفّر للدول التي تقيم علاقات متبادلة في ما بينها أيّ وسيلة للخروج من حال اللاشرعيّة التي تؤلّف مصدر اندلاع الحروب إلاّ التخلّي، كما يفعل الأفراد، عن الحرية المتوحّشة (الفوضويّة) بغية الامتثال للموجبات العامة التي تفرضها القوانين، ومن ثمّ تشكيل دولة الأمم التي تتنامى باستمرار بطريقة حرّة، وتتّسع، لتشمل، في نهاية المطاف، جميع شعوب الأرض.

البند النهائي الثالث المقترح بقصد السلام الدائم

«يجب أن يقتصر الحقّ العالمي على ابتكار شروط حسن الوفادة العالمية».

هنا، وكما في جميع البنود السابقة، ليست المسألة مسألة إحسان، إنّما هي مسألة حق، وبهذا المعنى تعني لفظة استضافة حقّ كلّ غريب بألاّ يعامل، في البلاد التي يأتي إليها، على أنّه عدوّ. يجوز رفض استقباله إذا كان هذا الرفض لا يعرّض حياته؛ لكن لا

يجوز التصرّف عدائياً تجاهه طالما التزم السلوك السلمي حيث يقيم. ليس المقصود هو حقّ الضيافة الذي قد يدّعيه (فهذا يستلزم اتفاقيّة خاصّة يحظى، بفضلها، بمنزل يقيم فيه مدّة من الزمن)؛ إنما المقصود هو حقّ الزيارة الذي يجيز لجميع الناس أن يتبرّعوا بالانتماء إلى المجتمع، بمُوجب حقّ التملّك المشترك للمساحة الأرضيّة؛ فبما أنّ الأرض كرويّة الشكل، لا يستطيع البشر أن يتفرّقوا عليها إلى ما لا نهاية، إنّما هم مضطرّون، في نهاية الأمر، أن يتحمّلوا بعضهم البعض متجاورين، إلاّ أنّ حقّ الوفادة، أي حقّ الحصول على الضيافة في البلدان الغريبة، لا يتجاوز الأوضاع التي تتيح القيام بتجربة عقد العلاقات مع السكّان الأصليين لبلد المقصد. بهذه الطريقة، يصبح بإمكان المناطق البعيدة عن بعضها أن تعقد علاقات الصداقة في ما بينها، مما يؤول إلى أوضاع رسميّة وشرعيّة، ومما يتيح للجنس البشري أن يقترب من الوحدة العالمية تدريجياً.

أمّا الآن، فإذا قارنّا التصرّف الجفائي الذي تبديه الدول المتمدّنة، لا سيّما الدول التجارية في قارّتنا الأوروبيّة، نلاحظ أنّ الظلم الذي يبدر من هذه الدول في زياراتها إلى البلدان والشعوب الغريبة (وهي زيارات ترادف لديهم كلمة الغزو) يتّخذ أحجاماً مرعبة. فأميركا والبلدان التي يقطنها الزنوج، وجزر التوابل، ورأس الرجاء الصالح، الخ... أعتبرها مكتشفوها بمثابة أراضٍ لا يملكها أحد. فلم يقيموا أيّ اعتبار لسكّانها. أمّا في بلاد الهند الشرقية (بلاد الهندوستان)، وبذريعة انشاء مكاتب الصرافة ليس إلاّ، أدخلوا جيوشاً أجنبية استخدموها في قهر السكان الأصليين وأثاروا حروباً

طويلة عريضة بين مختلف الدول في تلك البلاد وأشاعوا فيها الجوع وحركات العصيان وأعمال الخيانة وما إليها من الشرور التي ترهق البشر بالويلات.

أمّا الصين واليابان فبعد أن اختبرا معدن هؤلاء الضيوف، تصرّفا التصرّف الحكيم الذي تقتضيه هذه الخبرة، إذ سمحت الأولى، والحقّ يقال، للأوروبيين بحقّ المنفذ، لكن منعتهم من الدخول. وكذلك اليابان سمحت بحقّ المنفذ لشعبٍ أوروبي واحد هو الشعب الهولّندي، بعد أن فرضت عليهم ما يشبه الحظر الذي يفرض على الأسرى، مانعةً إيّاهم من الإختلاط بالسكّان الأصليين.

بما أنّ العلاقات (التي ازدادت وثوقاً) بين شعوب الأرض قد انتشرت على الصعيد العالمي إلى درجة أصبح معها انتهاك الحقّ في مكانٍ واحد من العالم يؤثّر سلبيّاً في كل مكان، لم تعد فكرة الحقّ العالمي تعتبر مفهوماً وهميّاً ومتطرّفاً للحقّ؛ إنّما غدت، بالحري، تتمّة ضرورية لهذا الميثاق غير المكتوب الذي يتضمّن الحقّ المدني وحقّ الشعوب، وينزع باتجاه الحقّ العام للبشر، إجمالاً، وبالتالي يتطوّر باتجاه السلام الدائم الذي يستطيع البشر أن يعدوا أنفسهم به، بشرط واحد فقط هو أن يستمرّوا في التقارب.

في ضمان السلام الدائم

لا أحد يوفّر لنا الضمانة المعنيّة غير الطبيعيّة، هذه المبدعة العظيمة التي يشفّ من خلال حركتها الآلية هدف سام هو إشاعة الانسجام بين البشر ولو بالرغم من إرادتهم. فلهذا السبب، ولئن سمّي فعل الطبيعة قدراً من حيث هو فعل حتميّ صادر عن علّة ما

زالت نواميس إجراءاتها غير معروفة؛ إلاّ أنّه يسمّى أيضاً «العناية الالهية» نظراً إلى القصديّة التي تتجلّى في سياق سيرورة العالم والتي تعبّر عن حكمة عميقة ناجمة عن علّة عليا تتابع الهدف النهائي الموضوعي للجنس البشري وترتّب مجرى الأمور مسبقاً.

قبل تحديد ضمانة السلام الدائم بقدر أكبر من الدقّة ينبغي بادئ ذي بدء، البحث عن الشروط التي أعدّتها الطبيعة للأشخاص الذين يتحرّكون على مسرحها الفسيح، وهي شروط تؤول إلى جعل السلام أمراً ضرورياً لوجودهم ـ في ما بعد نستعرض كيف توفّر الطبيعة السلام لسكّانها ـ.

هاك هي الترتيبات المؤقّتة: ١ ـ أعدّت الطبيعة الناس للعيش في جميع مناطق الأرض. ٢ ـ لقد فرّقتهم بواسطة الحروب في جميع المناطق، بما فيها المناطق الأقلّ استعداداً للضيافة، وذلك بغية تعميرها. ٣ ـ أرغمتهم بواسطة الوسائل نفسها على عقد علاقات شرعية إلى حدّ ما.

إنّ أوّل حيوان استخدمه الإنسان كأداة للحرب، بعد أن عرف السبيل إلى السيطرة عليه وتدجينه، زمن بدأت الأرض تعمر بالسكّان، هو الحصان. أمّا الفيل فيعود استخدامه إلى زمن لاحق، زمن أترفت فيه الدول بعد رسوخها، كما أنّ فنّ زراعة بعض أصناف النجيليات المسمّاة حبوباً والتي نجهل اليوم أصلها البدئي، وفنّ تكثير أصناف الثمار وتجويدها بواسطة الازدراع والتطعيم (ربّما لم يوجد منها سابقاً في أوروبا سوى صنفين إثنين: التفاح والإجاص البرّي) لم ينشأ إلاّ في كنف الدول الراسخة حيث أصبحت الملكية العقارية مؤمّنة ـ عندما انتقل البشر الذين عاشوا

سابقاً في حال من الإستقلال المتوحّش من حياة الصيد البرّي أو الصيد المائي، ومن حياة الرعي إلى حياة الزراعة، وعندما اكتشف الملح والحديد اللذان ربّما كانا أول السلع التي يُسعى وراءها حتى الأماكن البعيدة كسلعة تجارية بين مختلف الشعوب؛ الأمر الذي كان أول ما ألزم هذه الشعوب بإقامة العلاقات في ما بينها. بل والتفاهم وعقد الروابط الإجتماعية.

إن الطبيعة التي عنيت بجعل البشر يستطيعون العيش في كلّ مكان على سطح الأرض، أرادت، بالطريقة الملزمة نفسها، إجبارهم على العيش في كلّ مكان، ولو ضد رغباتهم، ومن دون أن تفترض هذه العملية القسرية فكرة الواجب الذي من شأنه أن يفرض نفسه عليهم باسم القانون الأخلاقي ـ لكن، ومن أجل بلوغ هذا الهدف، اختارت الطبيعة الحرب كوسيلة.

أما الحرب بحدّ ذاتها فليست بحاجة إلى سبب خاصّ، بل يبدو أنها متجذّرة في الطبع البشري، لا بل تعتبر عملاً نبيلاً ينزع إليه الإنسان حبّاً بالمجد، بمعزلٍ عن أيّ دافع مصلحي. بهذا المعنى نرى الشجاعة العسكرية (سواء في أوساط متوحّشي أميركا أو في أوروبا، في عهد الفرسان) تُحاط تلقائيّاً بهالة من التعظيم، ليس أثناء الحرب فحسب، (وهذا أمرٌ طبيعي) لكن أيضاً من حيث أنها تدفع إلى الحرب، إذ غالباً ما تشنّ الحرب لإبراز هذه الصفة بحيث ينسب إلى الحرب بحد ذاتها مجدٌ خاصّ، لدرجة أن بعض الفلاسفة لم يتوانوا عن مدحها وكأنها امتياز نبيل من الامتيازات البشرية، متناسين ما قاله فيها أحد اليونانيين: «الحرب سيّئة من حيث أنها تخلق من الأشرار أكثر مما تزيل منهم». نكتفي بما قلناه

عن الاجراءات التي تعتمدها الطبيعة لبلوغ هدفها الخاصّ بخصوص الجنس البشري بصفته نوعاً حيوانيّاً.

الآن يطرح سؤال متعلّق بجوهر البحث عن السلام الدائم: «ماذا تفعل الطبيعة في هذا الاتجاه لتقود الانسان إلى الهدف الذي يفرضه عليه عقله بالذات كواجب، وبالتالي لتعزيز نزعته الأخلاقية، وكيف تضمن تنفيذ ما يتوجّب على الإنسان أن يفعله، لكنه لا يفعله، بمقتضى قوانين حرّيته بحيث يرى نفسه مضطرّاً إلى القيام به، من دون أن يحصل ذلك على حساب هذه الحرية ولو بإكراه من قبل الطبيعة، وبالتوافق مع علاقات الحقّ العام الثلاث: الحق المدني، وحقّ الشعوب، والحقّ العالمي.

عندما أقول عن الطبيعة إنّها تريد أن يحصل هذا الأمر أو ذاك فلست أعني أنها فرضت علينا واجباً (لأن العقل العملي وحده، وهو المتحرّر من أيّ إكراه، يستطيع أن يملي علينا الواجب) إنّما أعني أنها تفعل هي نفسها ما تريد أن ترغمنا عليه، شئنا أم أبينا.

١ ـ إذا لم يرغم شعب من الشعوب، بفعل الإنقسامات الداخلية، على الامتثال لموجبات القوانين، فإنه يرى نفسه مكرهاً على ذلك بفعل الحرب الخارجية؛ ذلك انّ كلّ الترتيبات التي تتّخذها الطبيعة، والتي أشرنا إليها عمّا قليل، تفرض على كلّ شعب أن يرى إزاءه شعباً مجاوراً يمارس عليه من الضغوط ما يدفعه إلى الإنتظام في دولة.

٢ ـ تفترض فكرة حقّ الشعوب الفصل بين عدد من الدول المجاورة المستقلّة بعضها عن بعضها الآخر. لكن ولئنْ كان هذا الوضع يشكّل، بحدّ ذاته، حالة حرب (ما لم يحل النظام الاتحادي

دون انفجار هذا الوضع العدائي) فإنّ نظام الفصل بين الدول يظلّ، في نظر العقل، أفضل من سقوط جميع الدول في قبضة دولة واحدة تجتاح ما سواها وتتحوّل إلى نظام ملكي عالمي.

لكن الطبيعة تقرّر خلاف ذلك. أنها تستخدم وسيلتين إثنتين بغية الحؤول دون ذوبان الشعوب في بعضها بعضاً، وبغية إبقائها منفصلة: تعدّد اللغات وتنوّع الأديان. صحيح أنّ هذا التنوّع ينطوي على بذور التباغض، ويوفّر الذريعة للتناحر؛ لكن ـ ونتيجة لتقدّم الحضارة، وكلّما تزايد التقارب بين البشر على صعيد المبادئ ـ يؤدّي التنوّع المذكور إلى مزيد من التفاهم في كنف سلام ليس ناتجاً عن إضعاف القوى وليس مضموناً بفعل هذا الضعف، كما هو الأمر بالنسبة إلى السلام الذي يؤدّي إليه النظام الاستبدادي الذي تحدّثنا عنه للتوّ (فهذا السلام الأخير يبنى على قبور الحرية)، بل بالعكس، فالسلام المعني يولّده ويضمنه توازن القوى في غمرة المنافسة الحيوية المتّقدة.

٣ ـ كما انّ الطبيعة تفصل، بحكمةٍ منها، بين الشعوب التي تودّ كلّ دولة أن تجمعها تحت سيطرتها، إن بالحيلة أو بالقوّة، وهذا وفقَ مبادئ حقّ الشعوب، فإنّ الطبيعة تستخدم المنفعة المتبادلة بين مختلف الشعوب لتجمعهم في اتحاد معيّن لن تستطيع فكرة الحقّ العالمي وحده أن تقي وجوده الوقاية الكافية ضدّ العنف والحرب، تتمثّل هذه المنفعة في روح التجارة التي لا يمكنها أن تتوافق مع الحرب، وهي روح تستولي على كلّ شعب من الشعوب، إن عاجلاً أو آجلاً، لأنّ الدول ترى نفسها مضطرّة (من دون أن تكون مرغمةً على ذلك، والحقّ يقال، بفعل الدوافع

الأخلاقية) إلى المساهمة في العمل النبيل الذي يمثّله السلام، لا سيّما وان قدرة المال هي أفعل من كافة الوسائل التي يمكن لقوة الدولة أن تحظى بها، كما ان الدول ترى نفسها أيضاً مضطرّة، كلّما بدت تباشير اندلاع الحرب وحيثما أطلّت، ان تحاول إبعادها عن طريق الوساطات، كما لو انّ الدول عقدت في ما بينها تحالفاً دائماً يرمي إلى هذه الغاية. ذلك أنّ منطق الأشياء يجعل قيام التحالفات الكبيرة من أجل الحرب لا يحصل إلاّ نادراً جدّاً؛ كما أنّه يجعلها غير قابلة للنجاح إلاّ في أندر الحالات. وهكذا تضمن الطبيعة السلام الدائم بفعل أو آلية الميول البشرية بالذات، وبالرغم من كون هذه الضمانة غير كافية بما يجعل التنبؤ (نظرياً) بحلولها ممكناً، إلاّ أنها تكفي من وجهة النظر العملية، وتوجب علينا أن نتطلّع إلى هذا الهدف (علماً أنّه ليس مجرّد هدف وهميّ).

اللاعنف أو العنف السلبي

المهاتما غاندي (موهانداس كارامتشند غاندي) (١٨٦٩ ــ ١٩٤٨)

«اللاعنف له جذر في كل الأديان»

«سيان عند الموتى، واليتامى، والمشردين، إنْ كان الدمار المسعور قد حاق بهم باسم الشمولية أم الليبرالية».

«ثمة أسباب كثيرة تدفعني إلى تقبل الموت من أجلها، ولكن ما من سبب واحد قط يدعوني لأن أقتل إنساناً واحداً من أجله».

نقاطي السبع لنظام عالم جديد(*)

١ ـ التوزيع المتساوي:

المضمون الحقيقي للتوزيع المتساوي هو أن ينال كل إنسان الوسائل لإشباع كل حاجاته الطبيعية ولا أزيد. فمثلاً، إن كان إنسان

ما ذا قدرة هضم ضعيفة، ولا يتطلب سوى ربع رطل من الدقيق خبزاً، وكان آخر يتطلب رطلاً كاملاً، فينبغي أن يكون الاثنان في وضع كفيل باشباع حاجاتهما.

إن تحقيق هذا المثل الأعلى يقتضي إعادة بناء مجمل النظام الاجتماعي. ولا يمكن للمجتمع القائم على اللاعنف أن يرعى مثلاً أعلى خلاف ذلك. قد لا نكون قادرين على بلوغ هذا الهدف، ولكن ينبغي أن نحمله في الذهن، ونسعى بلا كلل للاقتراب منه. وبمقدار ما نقترب من هذا الهدف، سنجد الرضى والسعادة، وبمقدار ما نتقدم لبلوغ هذا الهدف، نسهم في قيام مجتمع اللاعنف.

٢ ـ العمل الفردي:

يمكن للفرد الواحد، تماماً، أن يعتنق طريقة الحياة هذه دونما حاجة إلى انتظار الآخرين لكي يفعلوا ذلك. وإذا كان بمقدور فرد واحد أن يلتزم بقاعدة معينة للسلوك، يستتبع ذلك أن بمقدور مجموعة أفراد أن تحذو حذوه. ويتوجب عليّ أن أؤكد هنا انه لا حاجة بأي امرء لانتظار أي شخص آخر كيما يشرع في ارتياد السبيل القويم. فالبشر يترددون عموماً في البدء بأمر جديد حين يشعرون أن الهدف عصي على البلوغ بمجمله. إن مثل هذا التردد عقبة أمام التقدم.

دعونا الآن نعاين كيف يمكن تحقيق التوزيع العادل عن طريق اللاعنف، الخطوة الأولى في هذا الاتجاه لمن اتخذ هذه الفكرة مبدأ أعلى أن يقوم بالتغيرات الضرورية في حياته الشخصية بالذات.

ولسوف يبدأ بتقليص حاجاته إلى حد أدنى، واضعاً نصب عينيه استشراء الفقر في الهند. ولسوف يخلص مسلكه من الزيف، وينبذ المضاربة، وأن يعتاد على الالتزام بهذا النمط الجديد من العيش. ولسوف يمارس ضبط النفس في كل ميادين الحياة.

وحين ينجز كل ما يمكن انجازه في حياته الخاصة، سيكون في وضع يجيز له التبشير بمثاله الأعلى وسط الآخرين.

٣ ـ دور الأثرياء:

لا بد لعقيدة التوزيع المتساوي من أن تقوم جذورها في مبدأ وصاية الأثرياء على فائض الثروة مما يملكون. فحسب عقيدة التوزيع هذه لا يجوز لهم امتلاك روبية واحدة أزيد من جيرانهم.

فكيف نحقق ذلك؟ باللاعنف؟ أم ينبغي انتزاع أملاك الأثرياء؟ إن قيامنا بنزع الأملاك سيقودنا تلقائياً إلى التماس العنف. والعنف لا يمكن أن ينفع المجتمع. فالمجتمع سيزداد فقراً، لأنه سيخسر مواهب أناس يعرفون كيف تُراكم الثروة.

وعليه فإن طريق اللاعنف أرقى بالبداهة. فالثري سيترك في حيازة ثروته، كيما يستخدم منها ما يراه لازماً بالعقل لحاجاته الشخصية، ويتصرف كوصي على التصرف بالباقي خدمة للمجتمع. وتفترض هذه الفكرة نزاهة الوصي.

٤ ـ خادم المجتمع:

ما أن يعتبر المرء نفسه خادماً للمجتمع، يكسب لخير هذا

المجتمع، وينفق لنفع هذا المجتمع، فان النقاء سيشيع في ما يكسب، ويمتاز هذا المسعى باللاعنف (أهيمسا Ahimsa). زد على هذا، إذا ما توجهت عقول البشر إلى هذه الوجهة في الحياة، قام مجتمع سلمي ـ خال من المرارة.

٥ ـ اللاعنف (أهيمسا):

تعني هذه الكلمة الامتناع عن ايذاء أي كائن حي. قد يسأل سائل إن كان التاريخ قد سجل في ايما حقبة، تبدلاً في الطبيعة البشرية. مؤكد أن مثل هذه التبدلات وقعت عند أفراد. ولعله ليس بوسع المرء أن يشير إلى وقوع هذه التبدلات في مجتمع كامل بأسره. غير أن هذا لا يعني سوى عدم وجود تجربة واسعة النطاق في اللاعنف. وقد صادف الأمر، على هذا النحو أو ذاك، أن الاعتقاد المغلوط استحوذ علينا إلى درجة أن اللاعنف بات سلاح الأفراد بالأساس، وان استخدامه ينبغي أن يقتصر على هذا الميدان. الواقع أن الحال غير ذلك. فاللاعنف سمة من سمات المجتمع. وان اقناع الناس بهذه الحقيقة هو مسعاي وتجربتي في آن.

في عصر العجائب هذا لا يقول قائل ان شيئاً ما أو فكرة ما بلا قيمة لمجرد ان هذا الشيء جديد أو هذه الفكرة قديمة. فثمة أشياء ما حلم بها أحد من قبل صارت ملء النظر في حياتنا اليومية، والمحال يغدو ممكناً. ونحن نصاب بالدهشة والعجب هذه الأيام دون انقطاع بازاء الاكتشافات المذهلة في حقل العنف. لكني أعتقد ان الاكتشافات التي تبدو محالاً، وحلما متعذراً في مجال اللاعنف سوف تتحقق. وان تاريخ الأديان حافل بمثل هذه الأمثلة.

٦ ـ قانون الله:

إن محاولة اقتلاع الدين نفسه من المجتمع مسعى نافل، وإذا ما قدر لمثل هذا المسعى أن ينجح فان سوف يعني خراب المجتمع. إن الخرافات، والعادات السيئة، وغير ذلك من مثالب تزحف، من عصر إلى آخر، لتلوث الدين إلى حين. وان هذه الزوائد تأتي ثم تزول. غير أن الدين نفسه باق؛ لأن وجود العالم، بمعناه الواسع، يتوقف على الدين. قد يقال ان التعريف النهائي للدين هو الخضوع لشريعة الله. وان الله وشرعة الله هما اصطلاحان مترادفان. وعليه فأنه يشير إلى شرعة حية، لا تتبدل. الواقع أن أحداً لم يره. لكن آلاف الأنبياء بفضل «حكمتهم» قد أعطوا البشرية لمحة وجيزة من القانون الأزلي.

٧ ـ التعاون اللاعنيف:

وإذا أحجم الأثرياء، رغم أقصى الجهد، عن أن يكونوا حماة للفقراء بالمعنى الدقيق لكلمة الحماة، وانسحق الفقراء أو ماتوا جوعاً، فما العمل؟ في مسعى لايجاد حل لهذه المعضلة، فقد أوصيت بالتعاون اللاعنيف بوصفه الوسيلة الصائبة والمعصومة. ليس بوسع الأغنياء مراكمة الثروة من دون تعاون الفقراء في المجتمع. لقد أبدع الإنسان في العنف منذ البداية، لأنه ورث هذه القدرة عن الحيوان الكامن في طبعه. وان ارتقاءه إلى مرتبة الإنسان أتاح لمعرفة قوة اللاعنف أن تتغلغل في روحه. ولقد نمت هذه المعرفة فيه نمواً وئيداً، ولكن أكيداً. وإذا كان يراد لهذه المعرفة أن تتغلغل في الفقراء وتنتشر في أوساطهم، فإنهم سيصبحون أقوياء، ويتعلمون

كيف يحررون أنفسهم، عن طريق اللاعنف، من اللامساواة الساحقة التي أوصلتهم إلى شفا الهلاك.

نواح المدن القتيلة

Alan Rochat الان روشا

هوامبو، كيغالي، صنعاء

لندن، كولونيا، هيروشيما

ملكال، واو، جوبا

كيتو، جفنا، مونروفيا

مذابح للتلهي

تاريخ ألفي مسحوق بالحذاء

ذاكرة برمتها ملقاة في المقابر الجماعية

كم من الحيوات

ستتغيب عن النداء

عندما يحل اكتمال العالم

لا يوجد عادل إذن
هوامبو، كيغالي، صنعاء
في هذه المدن
كيتو، جفنا، مونروفيا
لا أحد هناك
لندن، كولونيا، هيروشيما
ملعونون جميعا ودون خطيئة
صارخون
ملكال، واو، جوبا
في سماء خرساء

عن أي ضفاف تتكلم، أية عواصف
تسكن أقوالك، أي نجم
ترصده ويرصع القول؟

رغم هذا كان النخيل يتمايل
على ريح الصحراء، هناك، كان النخيل
كأنما يتمايل على صوت الموسيقى.

أورشليم، عدن، وارسو
جدران من حجر ورصاص

بيهاج، ووج، غروزني
من عمد هذه المدن
من
شياطين شريرة تتلذذ
بسكب النار على الرمال

أياكوشو، غزة، الخرطوم
آلة التعذيب
ألكسندرا، أوشكاتي، كابول
يتصيدون الجثث
وينصبون الفخاخ

ضغائن تستيقظ
طبائع غريبة
يقطعون، يفصلون
يهددون، يصوبون
يقذفون، يركضون

آلة التعذيب، الفخاخ
هم نحن
غلاظ يا إخوتي

ضحايا يا إخوتي

كان يؤطر السلم دغل من الجهنميات
ورائحة التويجات الشاردة،
وعطر السكينة، وترنيمة البهجة
في الصباح الباكر

زهور حمراء نثرها نسيم السنوات
ذلك الذي يقطفكم كي يجمع شملكم

مدن، آه مدن
ترتدي الأقنعة
قمصان فضفاضة، عباءات، خمارات
قلنسوات
قبعات مزينة بالريش
مدن أكذوبة
قبضات حديدية
مخالب
من الخلف
ومخالب من أسفل

نغدو عميانا

وعميان نحن

مأخوذون بنسيان

ما نحن عليه

هذه البهجة الفقيرة

في أن نكون نحن

غلاظ يا أخوتي

ضحايا يا أخوتي

رجل يسير

في هذه المدينة التي تكشف نفسها

رجل يمشي

في نعاسها الذي لا تستحقه،

يشحذ عباراته

دون أن يفكر بأذى

ناقوس الخطر يدق

إذ سيتحدث رجل بعد ساعة

دون أن يفكر بشر

حدث هذا بالفعل

تعالي أيتها الوجوه الضارعة،
تعالي نرقص على حافة الهاوية
تعالي أيتها الأقوال الغامضة
تعالي إلى ضفاف الظلمات
وأديري الذاكرة
كل شيء توقف، فيما يبدو،
كل شيء جامد هناك
وكأن الحياة لم تعش
صور وذكريات باطلة، بعد كل هذا التيه
وجوه لا تنفع لشيء،
أقوال شريرة،
مياه الغياب بأمواجها الدائمة،
دخان بلا نار يستنشق حتى الارتواء
من الآن فصاعدا: صفحة بيضاء

أيتها المدن التي لها أذرعة الرعب
أعرف أنك تتقاطرين
خلف الرجل برباط العنق الذهبي

وحقيبته

وعيونه التي يطل منها لمعان المدافع

أيتها المدن، يا مدنا

أعشاشا من فولاذ

هذا الشبح، ذو المذراة الترابية،

يعدك

بنبرة عالية

بمستقبل عفن

إنهم يتحدثون ويمسدون أربطة عنقهم

أمراء وشيوخ قبائل

وبينما يموت البعض هناك

يمسدون أربطة عنقهم

هنا

كمن يمسك بطرف مشنقة

مهذارون ثرثارون

ذوو أحزمة مشدودة

يعرفون كل كارثة قادمة

ويجيدون إفراغ الكلمات من كل معنى

لتصبح جوفاء
لا نفع فيها

عندئذ
نزعق، نضرب بالأقدام
ونخور ونصرخ

ثلاث نغمات، ابتسامة، ثلاث كلمات
لطفل
كأنها المناولة الأخيرة، لأن الرحلة
ليست تلك التي نحلم بها
فهل يطلع الفجر
بينما يخضر النصف الثاني من الجوزة

في الشوارع المظلمة، غناء، نشيد
لعالم على هامش العالم

بغداد، أورادور، باربيرا
رمادك
آه أيتها المدن
يساقط فوقنا

وقريبا سيوارينا

الدودة في الثمرة
في الكلمة التي أصابها العفن
بيروت، سراييفو، مقدشو
آه أيتها المدن

هل سنمضي إذن
جائعين
لأن الشبكة تمتد لاحتواء بلداننا
المستسلمة لدوامات الخراب

دون صوت،
يا رسل الظلمات
سنمضي
والنار في البارود
تصل الفجر بالليل

نشيد لعالم على هامش العالم
مونروفيا، جفنة، كيتو
على هامش العالم

جوبا، واو، ملكال
نشيد ندندنه نحن الذاهبين أيضا
هيروشيما، كولونيا، لندن
للضفة الأخرى التي لم تكن يوماً هدفاً لرحلة
صنعاء، كيغالي، هوامبو

خط العرض ١٢ درجة، ٤٥ ثانية، جنوبا
خط الطول ١٥ درجة، ٤٤ ثانية، شرقا.

(عن مجلة «الإنساني» - العدد ٣١ ص ٥٠-٥٢ ربيع ٢٠٠٥- اللجنة الدولية للصليب الاحمر)

المحتويات

هذا الكتاب

لا أعرف إذا كان العنف العراقي يحيّر أو لا يحيّر فالح عبد الجبار لكني مثله لا أشك في أن الغريزة لا تكفي جواباً. أنا عقب ما يزيد على ثلاثين سنة مضت على آخر حرب لبنانية لا أزال حائراً محيراً. ومثل فالح لا تكفيني الطبيعة البشرية تفسيراً، إذ عاينت بأي سرعة يتكفل العنف بقلب الطبيعة البشرية وتسليحها بقساوة وشراسة لم تكونا ملحوظتين فيها. ولا نستطيع، إلا بالتعنت، الزعم بأن هذه هي حقيقتها المخفية. لقد تحطمت أمامي، وبأي سرعة، تربية أشخاص قامت منذ الطفولة على التنازل واللين والدماثة، بل إن أكثر هؤلاء سلاسةَ طبعٍ كان أحياناً الأعنف والأكثر عدائية. أسوق ذلك لأقول إن العنف يبقى على رغم التحليل التاريخي محيراً. بل يبقى بمعنى ما سراً ولا يخفف التحليل من مفاجأته. ما يحدث يسبق غالباً التحليل ولا نفهم بسهولة عمليات التصفية الجماعية والقتل على الهوية وكاتالوغات الأعضاء البشرية. ربما لذلك لا نستطيع أن ننتهي من المسألة بإدماجها في الظاهرة الأكبر، فهول العنف وتفوقه على الخيال يجعله يستحق مبحثاً خاصاً، بل يستحق أن يكون لذلك سؤالاً قائماً بذاته.

«من المقدمة»

لوحة الغلاف للفنان العراقي: حيدر